The
University
of Iowa
Libraries

BT50
I45
1908

3 1858 048 367 183
MAIN LIB Die christliche Wahrheitsgewissheit : /Ihme
ls, L.
BT50 .I45 1908/*c.1

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Digitized by Google

Anna Henning
1908.

Die

christliche Wahrheitsgewissheit

ihr

letzter Grund und ihre Entstehung.

Von

D. L. Ihmels,
ord. Professor der Theologie in Leipzig.

Zweite erweiterte und veränderte Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

BT
50
I45
1903

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät zu Rostock

als Ausdruck des Dankes

für die ihm aus Anlass der 1. Auflage verliehene Würde
eines Doktors der Theologie.

The University of Iowa
LIBRARIES

Vorwort zur ersten Auflage.

Wem ich die Anregung zu der vorliegenden Untersuchung verdanke, braucht gewiß nicht erst gesagt zu werden. Ich habe das Glück gehabt, durch v. Frank selbst in seinem Seminar in das Studium seines Systems der christlichen Gewißheit eingeführt zu werden, und entsinne mich noch sehr lebhaft, wie der Grundgedanke jenes Werks mich von Anfang an gefaßt hat. Dann sind mir freilich auch damals schon die beiden Bedenken gekommen, die sich seitdem mir immer mehr bestätigt haben, ob denn das Wort Gottes wirklich zu seinem Recht komme, und ebenso ob es angängig sei, die Gewißheit um die Wiedergeburt, wenn auch nur im Sinne des Frankschen Systems, als die zentrale christliche Gewißheit zu fassen. Gewiß beziehen sich beide Bedenken nicht auf untergeordnete Punkte und sie bedingen eine wesentliche Verschiebung der Aufgabe; — um so mehr ist es mir Bedürfnis, der unauslöschlichen Dankbarkeit Ausdruck zu geben, in der ich auch an diesem Punkt dem unvergeßlichen Lehrer mich verpflichtet weiß.

Im übrigen mag sogleich hier ausgesprochen sein, daß nicht irgend etwas wie ein Seitenstück zu v. Franks System der Gewißheit beabsichtigt war. Die Absicht ging nur dahin, für eine Lehre von der Gewißheit, wie sie mir allerdings die Grundlage der systematischen Theologie bilden zu müssen scheint, durch eine Erörterung der wichtigsen Prinzipfragen, die dabei sich erheben, die Bahn frei zu machen, und dabei zugleich der kirchlichen Praxis, die zum guten Teil durch eben dieselben Fragen bewegt wird, einen gewissen Dienst zu tun. Mir bleibt nur der Wunsch, daß die

Untersuchung sich in etwas geeignet erweisen möge, auch für die Lösung dieser Fragen bedeutsame Gedanken Luthers in weiterem Umfange als bisher fruchtbar werden zu lassen.

Erlangen, 2. Mai 1901.

Ihmels.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Den Dank, welchen ich den zum Teil sehr eingehenden Besprechungen der ersten Auflage schulde, habe ich durch gewissenhafte Berücksichtigung abzustatten versucht, aber auch sonst ist das Buch einer sorgfältigen Durchsicht von mir unterzogen. In der Sache deckt sich freilich die zweite Auflage mit der ersten, im einzelnen aber habe ich zu mannigfachen Änderungen, Ergänzungen und Erweiterungen Anlaß genommen; ganz neu hinzugekommen ist das Kapitel über die religionsgeschichtliche Schule. Von noch stärkerer Erweiterung, zu der ich hier und da Versuchung empfand, habe ich dann doch geglaubt absehen zu sollen, insbesondere muß ich auch eine nähere Auseinandersetzung des hier befolgten Verständnisses der religiösen Erfahrung mit sonstigem Verständnis der Erfahrung anderweiter Darstellung vorbehalten.

Ich begleite den neuen Ausgang des Buches mit dem Wunsch, daß es auch in Zukunft etwas zur Klärung der bedeutsamen in ihm verhandelten Fragen beitragen möge.

Leipzig, 7. April 1908.

Ihmels.

Inhalt.

Seite

Die Aufgabe . . . . . 1—10

I. Teil. Geschichtliche Orientierung.

1. Kapitel. Luther . . . . . 11—42
2. Kapitel. Die altlutherische Dogmatik . . . . . 43—72
3. Kapitel. Vom Pietismus zum Supranaturalismus . . . . 73—89
4. Kapitel. Frank . . . . . 90—132
5. Kapitel. Herrmann . . . . . 133—180
6. Kapitel. Die religionsgeschichtliche Schule . . . . . 181—213

II. Teil. Zusammenhängende Darstellung.

1. Kapitel. Die christliche Wahrheitsgewißheit als Erfahrungs- und Glaubensgewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung . . . . . 214—241

Wesen der Gewißheit S. 214. — Christliche Gewißheit — Gewißheit der Gottesgemeinschaft S. 216. — Christliche Gewißheit — Erfahrungsgewißheit S. 222. — Christliche Gewißheit — Gewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung S. 228. — Christliche Gewißheit — Erfahrungs- und Glaubensgewißheit S. 234. —

2. Kapitel. Die christliche Wahrheitsgewißheit als Gewißheit um das Wort Gottes . . . . . 242—275

Die Gewißheit ruht nicht auf wissenschaftlicher Untersuchung S. 242. — Die Gewißheit ruht nicht auf allgemeinen Erwägungen S. 244. — Erfahrungsgewißheit — nicht vom Wort zu lösen S. 245. — Bedeutung des Offenbarungsworts S. 249. — Vergewisserung um das Wort vom Inhalt aus S. 257.

3. Kapitel. Die christliche Wahrheitsgewißheit als Gewißheit um die Schrift . . . . . 276—301

Christliche Gewißheit — Gewißheit um den Inhalt der Schrift S. 276. — Gewißheit um die Schrift als das

Seite

spezifische Wort Gottes S. 280. — Erstreckung der Gewißheit auf den Umfang des Kanons S. 293.

4. Kapitel. Die christliche Wahrheitsgewißheit und die natürliche Wahrheitserkenntnis . . . . . 302—331

Das Problem: Religiöses und theoretisches Erkennen S. 302. — Religiöse Erfahrungsgewißheit theoretischem Widerspruch gegenüber S. 308. — Kombination religiösen und theoretischen Erkennens S. 318.

5. Kapitel. Die christliche Wahrheitsgewißheit und die Möglichkeit einer Selbsttäuschung . . . . . 332—374

Die Möglichkeit einer Selbsttäuschung S. 332. — Alle Gewißheit notwendig subjektiv S. 335. — Alle Gewißheit beansprucht objektive Geltung S. 336. — Der Anspruch auf objektive Geltung ist zu prüfen S. 338. — Allgemeingültigkeit als Kriterium objektiver Geltung S. 340. — Merkmale der Allgemeingültigkeit christlicher Gewißheit S. 342. — Die Erfahrung anderer als Merkmal der Allgemeingültigkeit S. 343. — Die wiederholte eigene Erfahrung als Merkmal der Allgemeingültigkeit S. 352. — Die für die Allgemeingültigkeit zuletzt entscheidende Frage S. 363. — Die christliche Erfahrung nicht Produkt des eigenen Innern S. 364. — Der Inhalt der Erfahrung verbürgt ihre Allgemeingültigkeit S. 367.

6. Kapitel. Die Entstehung der christlichen Wahrheitsgewißheit . . . . . 375—403

Heilserfahrung auch der Weg zur Wahrheitsgewißheit S. 375. — Normale Entstehung der Wahrheitsgewißheit S. 378. — Wahrheitsgewißheit ohne persönlichen Christenstand? S. 383. — Mangelnde Wahrheitserkenntnis im allgemeinen S. 390. — Bewußte Ablehnung der Wahrheitserkenntnis S. 391. — Frömmigkeit ohne Wahrheitsgewißheit im kirchlichen Sinn S. 392. — Vermittlung der Wahrheitserkenntnis an Fernstehende S. 394. — Schlußerörterung S. 402.

Die Aufgabe.

Die Frage nach den letzten Gründen christlicher Gewißheit kann in einem zwiefachen Sinne gestellt werden. Sie kann entweder die Heilsgewißheit oder die Wahrheitsgewißheit des Christen im Auge haben. Hier ist lediglich eine Verständigung über die Grundlagen der letzteren beabsichtigt. Dabei wird sich freilich immer wieder die Erkenntnis aufdrängen, wie enge jene beiden Fragen zusammenhängen. Aber grundsätzlich können und müssen sie scharf auseinandergehalten werden. Wenn die Frage nach dem Grunde unserer Heilsgewißheit erhoben wird, dann soll ausgemacht werden, worauf denn zuletzt die Gewißheit unserer Gottesgemeinschaft beruht. Ob es dagegen eine solche Gottesgemeinschaft überhaupt gibt, und ob die Tatsachen, auf die wir ihre Gewißheit gründen, wirklich Tatsachen und nicht etwa bloß fromme Einbildung sind, das steht dann nicht zur Frage, sondern wird einfach als entschieden vorausgesetzt. Dagegen sind es eben diese Fragen, welche hier ausgemacht werden sollen. Wir könnten daher auch die Frage, die hier erhoben werden soll, die Frage nach der Wirklichkeit des im Christentum Geglaubten nennen, wenn nicht dabei unausgesprochen bliebe, daß jene Wirklichkeit zugleich Wahrheit sein will und zwar absolute Wahrheit. Unsere christliche Gewißheit würde nicht bloß dann dahinfallen, wenn die von ihr behauptete Wirklichkeit als Illusion sich erwiese, sondern auch dann, wenn sie den Anspruch aufgeben müßte, daß das von ihr behauptete Heil *das* Heil ist. Soll demnach über das Recht unserer Gewißheit Rechenschaft gegeben

werden, so muß sie nach eben diesen beiden Seiten ins Auge gefaßt und so muß deutlich gemacht werden, wie die von dem Christen behauptete Wirklichkeit sich ihm ebensowohl als seinsollende, wie als seiende verbürge. In diesem Sinn und Umfang ist es gemeint, wenn die Frage nach dem letzten Grunde der Wahrheitsgewißheit erhoben wird.

Darüber aber bedarf es keiner weiteren Ausführung, wie sehr gerade in der Gegenwart diese Frage sich aufdrängt. Die Reformationszeit hat eine Antwort auf die Frage gesucht, was allein für den Christen Grund seiner Heilsgewißheit sein könne. Und die ganze folgende Untersuchung ruht auf der Voraussetzung, daß wir über die Antwort, welche die Reformation auf diese Frage gegeben hat, nicht hinaus kommen werden. Dagegen schien damals wenig Anlaß vorhanden zu sein, die Frage zu erörtern, was denn den Christen der Realität und Normalität der von ihm behaupteten Wahrheit vergewissere. Nach beiden Seiten hin wurde ja die christliche Wahrheitsgewißheit von keiner der beiden streitenden Parteien in Zweifel gezogen, vielmehr schien dieselbe überhaupt durchaus den Anspruch erheben zu dürfen, einfach in dem damals allgemein anerkannten Wahrheitsbesitz mit eingeschlossen zu sein. Heute hingegen ist das längst anders geworden und wird noch beständig in zunehmendem Maße anders. Wer gegenwärtig von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt ist, muß auch in den einfachsten Verhältnissen darauf gefaßt sein, daß er diese seine Überzeugung immer wieder mannigfachen Angriffen gegenüber behaupten und durchsetzen muß; und er kann das nur dann, wenn er nicht bloß glaubt, sondern auch zu sagen weiß, warum er glaubt. Innerhalb der theologischen Arbeit aber braucht ja nur daran erinnert zu werden, wie besonders seit dem Erscheinen von Franks großem Werk über die christliche Gewißheit die Fragen, welche mit unserem Thema zusammenhängen, immer wieder Erörterung gefunden haben; — diese Tatsache allein ist Beweis genug, wie lebhaft das Bedürfnis einer Verständigung über dieselben empfunden wird.

Franks Buch hat aber nicht bloß das Verdienst, die Erörterung dieser Frage aufs neue angeregt zu haben. Mindestens wird auch die Fragestellung den Anspruch erheben dürfen, als vorbildlich

für die evangelische Theologie zu gelten, insofern nämlich die Frage nach dem letzten Grunde der christlichen Wahrheitsgewißheit hier in dem Sinne einer Selbstbesinnung auf die Grundlagen unserer Gewißheit verstanden wird. Eben damit ist die Aufgabe so gestellt, wie sie der Art des evangelischen Glaubens genau entspricht. Apologetik hat es zu allen Zeiten gegeben und wird es überall da geben, wo das Bedürfnis empfunden wird, das Christentum Gegnern gegenüber zu verteidigen oder auch Fernstehenden nahe zu bringen. Dagegen ist es, von aller Einwirkung auf andere abgesehen, tief im Wesen des evangelischen Glaubens begründet, daß er über den Grund seiner Wahrheitsgewißheit *sich selbst* Rechenschaft geben will. Der evangelische Glaube ist eben durch und durch persönlicher Natur; seine Wahrheitsgewißheit so wenig wie seine Heilsgewißheit vermag er etwa von der Kirche zu Lehen zu nehmen. Darum ist seine Kraft und Sicherheit allerdings dadurch bedingt, daß der evangelische Christ für seine Wahrheitsgewißheit mit der eigenen Person einzustehen vermag. Vielleicht mag auch der evangelische Christ ein sehr schlechter Apologet des Christentums in herkömmlichem Sinne sein; solange er aber wirklich im evangelischen Sinne glaubt, muß er auch imstande sein, zu sagen, warum er glauht. Das darf freilich keineswegs in dem Sinne ververstanden werden, als oh nicht auch für den evangelischen Christen das Bedürfnis einer Verantwortung seines Glauhens so lange zurücktreten könnte, als sein Wahrheitshesitz von niemand angezweifelt wird. Im Gegenteil wird, je gesunder und kräftiger der Glauhe ist, normalerweise auch seine Wahrheitsgewißheit unmittelbaren Charakter tragen und eine Reflexion auf sich selbst ihr ferne liegen. Wo aber immer eine solche dem Christen aufgezwungen wird, da wird jene unmittelbare Selbstgewißheit des evangelischen Glaubens noch darin sich hetätigen, daß die Rechenschaft über seine Gewißheit in der Form einer Besinnung auf sich selbst verläuft. Inwiefern der evangelische Christ dann doch für das, was ihm so persönliche Gewißheit ist, notwendig Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, und inwiefern seine Gewißheit direkt dadurch bedingt ist, daß er so tut, wird hernach deutlich werden. Aher was auch immer nach dieser Richtung hin auszuführen sein mag, so kann dadurch doch nicht das aufgehoben werden, daß eine

Verantwortung des Glaubens im evangelischen Sinn notwendig den Charakter einer Selbstaussage dieses Glaubens anzunehmen hat.

Was demnach auch hier beabsichtigt wird, ist nichts weniger als ein Beweis des Christentums oder überhaupt ein apologetisches Verfahren. Damit soll gewiß nicht geleugnet sein, daß auch die Apologetik an ihrem Orte ihr Recht hat und zumal in der Gegenwart von ihr eine bedeutsame Aufgabe zu lösen ist. Aber ebensowohl die Apologetik, als eine christliche Gewißheitslehre, wie sie hier als Ziel vorschwebt, wird nur Gewinn davon haben, wenn die grundsätzlich verschiedene Aufgabe, die beide Male zu lösen ist, als solche erkannt und scharf im Auge behalten wird. Der Unterschied aber ist der angedeutete, daß die Apologetik irgendwie es auf die Überzeugung anderer abgesehen hat, die christliche Gewißheitslehre dagegen zunächst lediglich den gläubigen Christen anleiten will, sich selbst über den Grund seiner Gewißheit Rechenschaft zu geben. Dabei wird ja die christliche Gewißheitslehre ein bedeutsames Stück des Stoffes der Apologetik auch ihrerseits zu bearbeiten haben. Denn es geschieht doch eben in einer ganz bestimmten Zeit und in einer ganz bestimmten Situation, daß der Christ über seinen Glauben sich Rechenschaft gibt; daher kann er seine Selbstbesinnung gar nicht zu Ende durchführen, ohne daß er auch mit den mannigfachen Gegensätzen gegen die christliche Gewißheit, die gerade ihm entgegentreten, sich auseinandersetzt. Aber diese Auseinandersetzung wird bestimmt vom Standpunkt der christlichen Gewißheit aus unternommen; von ihr aus gibt der Christ sich Rechenschaft darüber, warum er jenen Widerspruch ablehnen muß. Darum kommt es hier vor allem darauf an, daß der Punkt erkannt wird, an dem der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit einsetzt und von dem aus er eben darum auch überwunden sein will. Nun ist es freilich auch eine Aufgabe, ja die vornehmste Aufgabe der Apologetik, von deren Lösung zuletzt ihr Gelingen abhängt, daß auch sie die Angriffe, welche man gegen einzelne Punkte der christlichen Wahrheit richtet, auf ihren grundsätzlichen Ausgangspunkt zurückzuführen versucht und so das Bewußtsein zu wecken unternimmt, daß schließlich nicht in den einzelnen Bedenken, die man geltend macht, die letzte Entscheidung liegt, sondern in der Gesamtanschauung, die für alle einzelnen Ein-

wendungen die Grundlage bildet. Die Aufgabe der Apologetik, mag sie nun als Verteidigung des Christentums gegen einzelne Angriffe auftreten oder direkt einen Beweis für das Christentum erstreben, berührt sich demnach mit der christlichen Gewißheitslehre gerade in dem, was ihre Schranke ausmacht, insofern sie nämlich ihre Aufgabe überhaupt nicht ganz darf zu Ende führen wollen. Je lebhafter vielmehr der Apologet von der Eigenart des Christentums überzeugt ist, um so weniger wird er den Anschein erwecken wollen, als könne das Christentum irgendwie andemonstriert werden. Um so lebhafter vielmehr und ehrlicher wird er es von vornherein darauf anlegen, die Verhandlung auf den Punkt hinauszuführen, an dem die wissenschaftliche Diskussion notwendig aufhört und die persönliche Willensentscheidung in ihr Recht tritt. Auf diesen Punkt aber kann nun die Apologetik nur so hinzuführen versuchen, daß sie mit dem Gegner sich zunächst rückhaltlos auf gemeinsamen Boden begibt. Dabei braucht der Apologet gewiß nicht zu vergessen, daß er ein Christ ist. Ist er wirklich überzeugter Christ, so könnte er es überhaupt nicht vergessen, auch wenn er wollte. Aber er braucht es auch gar nicht. Vielmehr würde das ganze Verfahren notwendig ziellos verlaufen, wenn nicht der Christ von seiner christlichen Erkenntnis die Direktive für dasselbe sich geben lassen wollte. Nur darauf kommt es an, daß er in der Verhandlung mit dem Gegner tatsächlich von allem Beweismaterial rundweg Abstand nimmt, das nur für den Christen Beweiskraft haben kann, und dagegen den Versuch unternimmt, den Gegner vom eigenen Standpunkt aus zu der Erkenntnis zu bringen, daß die Entscheidung anderswo liege, als wo er sie bisher gesucht hat.

Dagegen setzt die christliche Gewißheitslehre gerade an dem Punkte ein, an dem die Apologetik aufhört. Sie will den Christen anleiten, daß er von dem Punkte aus, an dem bei ihm tatsächlich die Entscheidung für den Glauben gefallen ist und fallen mußte, den Widerspruch des Gegners, der diese Entscheidung nicht erlebt hat, eben um deswillen als einen ebensowohl relativ berechtigten als absolut nichtigen erkennt. Darauf, daß dies möglich ist, beruht es, daß oft auch einfache Christen solcher Angriffe, deren theoretischer Grundlage sie in keiner Weise mächtig zu werden vermöchten, doch in geradezu überraschender Weise Herr werden, weil das

geschärfte geistliche Verständnis bald den entscheidenden Punkt findet, an dem die ganze gegnerische Position für dasselbe unannehmbar wird. Was aber so für den einfachen Christen Rettung wird, kann zuletzt dem Christen überhaupt allein gleichmäßige Sicherheit seiner Wahrheitsgewißheit verbürgen. Man möchte ja wohl fragen, ob in der Gegenwart, wo die Gegensätze gegen das Christentum sich so unendlich kompliziert haben, mit einer derartigen Selbstbesinnung des Christen viel ausgerichtet sei. In Wirklichkeit hat gerade der Christ, der mitten im geistigen Leben der Gegenwart steht und um deswillen sein Christentum in beständiger Auseinandersetzung mit den mancherlei gegensätzlichen Strömungen behaupten muß, allen Anlaß, darüber sich klar zu werden, daß diese Auseinandersetzung von der Gewißheit um sich als den Christgewordenen aus vollzogen werden muß. Es wäre übergroße Torheit, wollte der Christ dem verschärften Widerspruch gegenüber, der seinen Christenstand bedroht, die Augen verschließen, aber noch größer wäre die Torheit, wenn er sich nicht gegenwärtig halten wollte, auf welche Weise er Christ geworden ist und ist, — nicht kraft willkürlichen Entschlusses, auch nicht infolge einer verständigen Überlegung, sondern vermöge innerer Nötigung, welche sich ihm stärker erwiesen hat, als die Gewalt der scheinbar zwingendsten Gegenbeweise, und ihm nunmehr ermöglicht, jene Gegengründe sowohl zu verstehen als abzuweisen. Die Frage, auf die es ankommt, ist nur diese: gibt es wirklich eine solche unmittelbare, in sich beruhende Gewißheit um das Christentum, welche von allen wissenschaftlichen Beweisen zuletzt unabhängig in gleicher Weise dem einfachen Christen wie dem Gelehrten zugänglich ist? Ist diese Frage zu verneinen, dann bleibt freilich nichts übrig als jeden Fuß breit der eigenen Position erst auf dem Wege wissenschaftlicher Auseinandersetzung sich zu erstreiten. Ist sie aber zu bejahen, dann darf und muß der Christ immer wieder in diese feste Burg sich zurückziehen, um von hier aus der Angriffe Herr zu werden. Ob nun aber diese Frage zu bejahen oder zu verneinen ist, das ist es recht eigentlich, was hier untersucht werden soll.

Eine derartige Untersuchung aber, die zunächst lediglich dem gläubigen Christen dienen will, darf dann doch auch hoffen, zugleich auch für die Wegweisung zur Hinanführung bisher Fernstehender

zum Glauben bedeutsame Dienste zu leisten. Sie wird das um so sicherer tun, je weniger sie direkt darauf ausgeht. Man hat freilich wohl gegen das Franksche System von verschiedenen Seiten den Vorwurf erhoben, daß hier, weil die christliche Gewißheit einfach als vorhanden vorausgesetzt sei, eine der dringendsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie, den Weg zum Glauben zu weisen, vernachlässigt werde. Nun wäre ein solcher Vorwurf wohl zu ertragen, wenn doch eine Anleitung des Christen zur Selbstbesinnung auf die Grundlagen seiner Gewißheit unter allen Umständen auch eine überaus notwendige und wichtige Aufgabe bedeutet. Aber es ist nicht einmal richtig, daß die Aufgabe, wie sie hier gestellt wird, für jene gewiß dringende Aufgabe unfruchtbar sei. Anderen wird der Christ vielmehr in dem Maße und nur in dem Maße zum Glauben helfen können, als er selber über die Grundlagen seines Glaubens sich klar geworden ist. Wird die Aufgabe von vornherein darauf gestellt, den Weg zu beschreiben, auf dem etwa auch der Christ der Gegenwart noch zur Gewißheit des Glaubens kommen kann, so droht mindestens die Gefahr, daß das, was Glaube und Gewißheit ist, von vornherein nach dem beschrieben wird, was auch dem Menschen der Gegenwart noch erreichbar zu sein scheint. Hingegen kann der Christ über die letzten Gründe seiner Gewißheit sich gar nicht Rechenschaft geben, ohne daß auch schon auf die Entstehung dieser Gewißheit eingegangen wird. Wo daher der Christ über den tragenden Grund seiner Gewißheit sich klar geworden ist, da bedarf es für die Beschreibung der Entstehung seiner Gewißheit nur dessen, daß das, was sich grundsätzlich ergeben hat, für das Einzelne fruchtbar gemacht werde.

Indes wird die Aufgabe einer Lehre von der christlichen Gewißheit überhaupt so lange nicht erschöpft, als nur nach ihrer Bedeutung für den einzelnen Christen gefragt wird. Eine Notwendigkeit, sie sich einzuordnen, ergibt sich für die Theologie vielmehr vor allem daraus, daß sie nur so diejenige Fundamentierung ihrer ganzen Arbeit vollziehen kann, die von ihr zu fordern ist. An sich ist die Theologie ja in derselben Lage, wie jede andere Wissenschaft, wenn sie die Realität der von ihr behandelten Objekte lediglich voraussetzt. Aber auf der anderen Seite liegt ebenso

am Tage, daß doch die Gewißheit, von welcher die Theologie ausgeht, eine völlig einzigartige ist, insofern sie auf Voraussetzungen ruht, die keineswegs allgemein anerkannt sind und noch weniger ohne weiteres einleuchten. Daraus erwächst allerdings für die Theologie die Verpflichtung, daß sie vor dem Forum der Gesamtwissenschaft über die von ihr behauptete Gewißheit Rechenschaft gibt. Die Frage kann nur sein, wie das zu geschehen hat. Immer wieder kann sich dann gewiß der Eindruck aufdrängen, als wenn die Rechenschaftsablegung nur dann in wissenschaftlich zulässiger Weise geschehe, wenn die Theologie dabei zunächst irgendwie von der sonst wissenschaftlich allgemein anerkannten Erkenntnis ausgehe und erst von ihr aus das wissenschaftliche Recht des Christentums erweise. In Wirklichkeit kann eine Theologie, die mit Bewußtsein auf dem Boden des echten Supranaturalismus steht, sich gar nicht ernstlich genug klar machen, daß für sie ein derartiges Verfahren sachlich wie methodisch unmöglich ist. Sachlich angesehen bleibt es nun einmal ein Unding, eine Erkenntnis, die auf supranaturaler Offenbarung beruhen soll, doch auf rationalem Wege als Wahrheit erweisen zu wollen, — darüber bedarf es nach dem bereits Angedeuteten keiner weiteren Ausführung. Aber auch methodisch angesehen, tritt ein derartiges Verfahren mit eben dem Wesen des Christentums in Widerspruch, das es begründen will. Denn zu dem Wesen des Christentums gehört nun einmal, daß es eine unmittelbare Gewißheit um sich selbst behauptet, — wie kann dann die Theologie in der wissenschaftlichen Bearbeitung dieses Christentums damit einsetzen, daß sie diese Gewißheit zunächst dahingestellt sein läßt? Entweder ist diese hypothetische Infragestellung von der Theologie selbst nicht ernsthaft gemeint, sondern soll nur von dem Standpunkt des anderen aus gelten, dann ist der Widerspruch zwischen Sache und Methode ja nur ein formeller, aber man kann es dann auch niemanden verargen, wenn er von einem wissenschaftlichen Verfahren nichts wissen will, bei dem das Resultat von vornherein fest steht. Oder aber die Theologie will es ernstlich dahingestellt sein lassen, was bei ihrer Untersuchung herauskommt, dann heißt das offenbar, daß sie den Anspruch des Christentums auf eine allem wissenschaftlichen Erkennen vorangehende und grundsätzlich von ihr unabhängige Gewißheit preisgibt, und das heißt

wieder nichts anderes, als daß in eben dem Augenblick, wo die Theologie die wissenschaftliche Arbeit am Christentum fundamentieren will, aus diesem Christentum etwas wesentlich anderes wird, als es zu sein behauptet. Ist wirklich vom Christentum eine unmittelbare, rein religiöse Gewißheit um sich selbst unabtrennbar, dann verfährt die Theologie nur dann sachgemäß, wenn sie von vornherein auf den Boden dieser Gewißheit sich stellt und von ihrem Rechte wissenschaftliche Rechenschaft gibt.[1])

Insofern ist es allerdings auch ein Beitrag für die Fundamentierung der theologischen Arbeit, was mit dem Folgenden geleistet werden soll. Zwar nicht so, als ob irgend etwas wie ein ausgeführtes System der christlichen Gewißheit vorgelegt werden sollte, was hier vielmehr lediglich untersucht werden soll, ist die freilich schließlich entscheidende Frage, was das für ein Punkt ist, auf den der Christ zuletzt sich zurückzieht, wenn er über den Grund seiner christlichen Gewißheit Rechenschaft gehen soll. Damit erst hat das Thema seine letzte notwendige Begrenzung erhalten. Denn an sich könnte die Frage nach dem letzten Grunde der christlichen Wahrheitsgewißheit auch so verstanden werden, als sei eine Feststellung des letzten objektiven Grundes beabsichtigt, auf dem unsere Gewißheit ruht. Die Untersuchung selbst wird allerdings deutlich genug machen, daß jedenfalls mit der Herausstellung dieses objektiven Grundes die Rechenschaft des Christen noch nicht an ihrem letzten Ziele angekommen sein kann. Das ist sie erst dann, wenn klar wird, was nach der subjektiven Seite für den Christen den letzten Grund bildet, der ihn zum Festhalten an der christlichen Wahrheitsgewißheit nötigt. Dieser Grund soll festgestellt und auf Grund dessen dann die Entstehung der Gewißheit beschrieben werden.

Vorausgeschickt aber wird der eigenen Darlegung eine geschichtliche Orientierung. Bei ihr ist jedoch nichts weniger als Vollständigkeit beabsichtigt. Dazu schien um so weniger Bedürfnis vorhanden zu sein, als bereits andere Arbeiten reiches, hierher gehöriges Material beigebracht haben.[2]) Hier sollte nur an einigen

[1]) Vgl. meine Schrift über „die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie“ 1901.

[2]) Gedacht ist besonders an Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-

der vornehmsten Lösungsversuche die Richtung bezeichnet werden, in der möglicherweise eine Beantwortung unserer Frage versucht werden kann, um so die Probleme, auf welche es ankommt, herauszuarbeiten und zugleich von der Antwort anderer für die eigene Darstellung zu lernen. Dazu bedurfte es einerseits einer energischen Konzentration auf die Punkte, auf die es ankommt, innerhalb dieses Rahmens aber einer gewissen eingehenden Darstellung, wenn die eigene Ausführung wirklich dadurch vorbereitet und zugleich entlastet werden sollte.

religiösen Überzeugung. 1893, und unter etwas anderem Gesichtspunkt an Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. 1898. Weitere Literatur wird an den betreffenden Stellen des Buches selbst genannt werden.

I.

Geschichtliche Orientierung.

1.

Luther.

Die Gründe sind bereits angedeutet, aus denen wir bei Luther eine zusammenhängende Erörterung unserer Themafrage nicht erwarten dürfen. Gleichwohl finden sich bei ihm überaus wertvolle Andeutungen zu ihrer Beantwortung, die gerade deswegen um so bedeutsamer sind, je weniger sie es auf eine theoretische Auseinandersetzung abgesehen haben, sondern von dem unmittelbaren Glaubensinteresse eingegeben sind.[1])

Nun hat Luther gelegentlich direkt die Frage aufgeworfen, woher dem Christen seine Gewißheit um die Objekte des Glaubens komme. Nachdem er am Schluß der Auslegung des christlichen Glaubens, gehalten 1537 zu Schmalkalden,[2]) noch einmal die Summe der christlichen Wahrheit dahin festgestellt hat, daß wir Christeu

[1]) Zu vergleichen ist für Luthers Anschauung hinsichtlich unserer Themafrage außer den Dogmengeschichten und Monographien über Luthers Theologie besonders das angeführte Buch von Köstlin, auch Petran a. a. O., und hinsichtlich Luthers Stellung zur Schrift von Einzelarbeiten besonders Kunze, Glaubensregel, heil. Schrift und Taufbekenntnis p. 497 ff., Romberg, Die Lehre Luthers von der heil. Schrift in ihrem Zusammenhange dargestellt 1868, Thimme, Luthers Stellung zur heil. Schrift N.K Z. 1896, p. 644. Walther, Das Erbe zur Reformation im Kampfe der Gegenwart. 1. Heft. Der Glaube an das Wort Gottes. 1903; dazu meine Anzeige des Buchs Theol.L.Bl. 1903, 137 f. Speziell über das Verhältnis von Wort und Geist bei Luther handelt Grützmacher, Wort und Geist 1902. p. 8 ff.

[2]) E.A. 23, 250 f.

sind und vom ewigen Tode der Sünde und des Teufels Gewalt und der Hölle Rachen erlöst sind. fahrt er fort: „Wenn man nun fragt, woher weißt du es? daß man autworte; ich weiß es daher, daß ich's im Wort und Sakrament und Absolution also höre, und daß mirs der heilige Geist ebenso im Herzen sagt, wie ich's mit den Ohren hier im Glauben höre, daß Christus für mich Mensch wurde, gestorben und wieder auferstanden sei . . ., das ist, wie der heilige Geist eben ins Herz schreibt, so reimt es sich mit der heiligen Schrift.“ Das in der Schrift niedergelegte und in der Kirche im gepredigten und sakramentalen Wort lebende Gotteswort einerseits, das im Herzen vernommene Zeugnis des heiligen Geistes von diesem Wort auderseits, das sind demnach die beiden für die christliche Wahrheitsgewißheit konstitutiveu Faktoren. Charakteristischer aber noch und zum Ausgangspuukt geeigneter ist eine andere Stelle aus einer Predigt über das Evangelium vom 8. p. Trinitatis,[1]) insofern hier nicht bloß die beiden oben von Luther nur nebeneiuander gestellten Momente zur Einheit zusammen geschlossen sind, soudern auch das treibende Interesse Luthers bestimmt hervortritt. Iu dieser Predigt zieht Luther aus der Aufforderung des Herrn, vor den falschen Propheten sich zu hüten, den Schluß, daß alle Christen Vollmacht und Befahigung haben müssen, alle Lehre zu urteilen und über sie eine von allen menschlichen Autoritäten, heißen sie nun Papst, Konzilien oder Väter, unabhängige Gewißheit zu gewinuen. Im Iuteresse der Gewißheit des Heilsglaubens warnt Luther auch hinsichtlich der christlichen Wahrheitsgewißheit aufs eindringlichste davor, daß der Christ bei irgendwelchen äußeren Autoritäten sich zur Ruhe gebe; es kommt auf die Weise zu keiner Gewißheit, die auch dann noch stand hält, wenn es zum Treffen geht: „Denn wenn du im Sterben bist und stehest auf dem Papst und Konziliis und sagest, das hat der Papst gesagt, das haben die Konzilien beschlossen, die heiligen Väter Augustin und Amhrosius haben es also bestimmt, so kann dir der Teufel also bald ein Loch machen und eingeben, wie wenn es falsch wäre, wie wenn sie geirrt hätten. Wenn dir eine solche Versuchung einkommt, so liegst du schon danieder.“ Und nun begnügt Luther

[1]) E.A.² 13, 229 f.

sich nicht etwa damit, der Autorität des Papstes und der Konzilien die Autorität des göttlichen Wortes gegenüberzustellen, er würde dann ja nur der einen äußeren Instanz eine andere äußere Instanz gegenüberstellen. Wohl ist es allein das Wort Gottes, worauf der Christ in der Stunde der Entscheidung sich muß berufen können, aber es kommt alles darauf an, daß er persönlich darüber gewiß ist, was Gottes Wort sei: „Darum mußt du des Gewissen spielen, daß du keck und trotzig darfst sagen, das ist Gottes Wort, da will ich über lassen Leih und Leben und hunderttausend Halse, wenn ich sie hätte.“ Luther weiß ja wohl, was die Gegner einer solchen Berufung auf das Wort Gottes entgegensetzen: „Ja wie können wir wissen, was Gottes Wort sei, wir müssen es lernen von dem Papst und den Konzilien.“ Eben um deswillen hat Luther die Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung betont und betont sie nun nur desto eindringlicher: „Wohlan laß sie beschließen, was sie wollen, so sage ich, du kannst deine Zuversicht nicht daraufstellen, noch dein Gewissen befriedigen, du mußt selber beschließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben, darum muß dir Gott ins Herz sagen, das ist Gottes Wort, sonst ist es ungeschlossen.“ Es sind ergreifende Sätze, in denen wir den kräftigen Pulsschlag der Reformation spüren, und an denen unmittelbar recht deutlich wird, wie die reformatorische Art der Heilsvergewisserung notwendig auch eine ganz andere Art der Wahrheitsvergewisserung bedingt. Näher aber ist an diesen Sätzen ein dreifaches charakteristisch; einmal, daß Luther allen äußeren Instanzen gegenüber unmittelbare innere Gewißheit um die christliche Wahrheit verlangt, sodann, daß er in demselben Augenblick, in welchem er alle äußere Instanzen als unzureichend verwirft, doch jene Gewißheit an die Gewißheit um das Wort Gottes als Gottes Wort bindet, endlich, daß er beides in eins zusammen zieht: subjektive Gewißheit um das objektive Wort Gottes, das ist nach Luther die Grundlage der christlichen Wahrheitsgewißheit. Diese drei Sätze wollen erläutert sein; aus ihrem Verständnis wird sich zugleich die Anschauung Luthers über die Entstehung jener Gewißheit ergeben.

Wirkliche Gewißheit will Luther nur da anerkennen, wo eine innere Gewißheit um die christliche Wahrheit vorhanden ist, die

sich unmittelbar als eine von Gott selbst gewirkte dem Menschen verbürgt. Wo gegenwärtig ein Theolog etwa auf einen ähnlichen Satz hinauskommt, da unterliegt er wohl dem Verdacht, daß es sich um eine Verlegenheitsauskunft handle, welche die Frage nach dem Grund der Gewißheit auf ein Gebiet hinüberspieleu solle, wo zuletzt eben alle Kontrolle aufhöre. Bei Luther handelt es sich jedenfalls um nichts weniger als um eine Verlegenheitsauskunft, er ist sich vielmehr sehr klar darüber, daß er jene Forderung unmittelbarer innerer Gewißheit lediglich im Namen des evangelischen Heilsglaubens erhebt und erheben muß. In der vorhin charakterisierten Stelle kann ja freilich ein anderer Zusammenhang vorzuliegen scheinen, und wir möchten vielleicht auch sehr geneigt sein, von vornherein zu vermnten, daß etwaige Aussagen Luthers über unsere Themafrage in einem anderen Zusammenhang sich finden müßten. Seinen Kampf mit den hergebrachten Autoritäten hat Luther ja von der Gewißheit um das Wort Gottes aus geführt, so schien er den Nachweis schuldig zu sein, wie er auch nur die Autorität dieses Wortes zu begründen vermöge, wenn er von der Autorität der Kirche sich emanzipiere. Das überaus Bezeichnende ist nun aber dies, daß diese Frage, soweit sie theoretischer Art ist, Luther überaus wenig bekümmert und noch weniger in Verlegenheit gebracht hat. Auch da, wo er tatsächlich auf ähnliche Gedankenzusammenhänge sich einläßt, geschieht es in durchaus praktischem Interesse. Er will nicht etwa seinen Gegnern den Nachweis liefern, daß auch er noch einen Weg zur Vergewisserung um die christliche Wahrheit kenne, sein Verfahren ist vielmehr durchaus aggressiv: im Interesse des evangelischen Heilsglaubens zerschlägt er die hergebrachte Begründung der Wahrheitsgewißheit und fordert eine Gewißheit, welche die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich selber trage.

Im Interesse des neu entdeckten Verständnisses um das, was Heilsglaube ist, redet Luther. Wäre der Glaube wirklich nur ein historisches Fürwahrhalten, dem die spezifisch christliche Erfahrung erst zu folgen hätte, so möchte er auf äußere Instanzen begründet werden können. Ist er aber eine gewisse Zuversicht, die für den, der sie übt, zweifellose Gewißheit der Seligkeit mit sich führen soll, so kann er unmöglich die Gewißheit um die Heilstatsachen,

auf denen er ruht, von irgendwo anders her zu Lehen nehmen. In dem Augenblick, wo diese äußeren Autoritäten dem Christen ins Schwanken gerieten, fiele ja auch die Gewißheit des Glaubens um die Objekte des Glaubens und damit der Glaube selbst hin. Darum, soll der Christ wirkliche Gewißheit unter den Füßen haben, auf der er ewig bleiben kann, so „muß das Wort für sich selbst ohn' alles Aufsehen der Person dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlt wie wahr und recht es sei, wenngleich alle Welt, alle Engel, alle Fürsten der Höllen anders sagten, ja wenn Gott gleich selbst anders sagte".[1]) Luther weiß wohl, daß er durch solche Sätze auch mit der sonst von ihm so hoch geschätzten Autorität Augustins ins Gedränge kommt, seine Gegner versäumen ja nicht, das Urteil Augustins ihm entgegenzuhalten, daß er dem Evangelio nicht glauben würde, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche bewegen würde. Luther kennt das Wort sehr wohl, er versucht auch ihm einen erträglichen Sinn abzugewinnen, zuletzt darf aber auch die Autorität Augustins hier nicht entscheiden; es bleibt dabei: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel oder alle Welt dawider predigte." Sollte Augustin wirklich anders verstanden werden müssen, so würde nur folgen, daß er falsch und unchristlich lehre.[2]) Unchristlich ist die hergebrachte Anschauung über die Begründung der christlichen Gewißheit, hingegen entspricht die von Luther geforderte Weise genau dem Wesen des evangelischen Heilsglauhens, — das ist die positive Ergänzung zu der vorhergehenden Ausführung. Luther hat nämlich um deswillen zu sagen vermocht, was Glauben sei, weil er wieder verstanden hat, was das für ein Objekt sei, mit dem der

[1]) E.A.[2] 10, 163. Von den zahlreichen ähnlichen Stellen vgl. noch besonders 28, 298: Es ist nicht genug, daß du sagest: Luther, Petrus und Paulus hat das gesagt; sondern du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen, Christum selbst und unbeweglich empfinden, daß es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dawider stritte. Solange du das Fühlen noch nicht hast, solange hast du gewiß Gottes Wort noch nicht geschmecket 23, 249: Der heil. Geist gibt unserem Geist Zeugnis, daß der Mensch soweit kommt, daß er's fühlet, daß es also sei — 47, 152; 11,[2] 19, 4.

[2]) E.A. 28, 340 vgl. 30, 394; 59, 150; 62, 103.

Glaube es zu tun habe. Er richtet sich nicht etwa auf allerlei Lehrsätze, es handelt sich für ihn vielmehr um Gottes Offenbarung, wie sie in der Person Jesu Christi zum Abschluß gekommen ist, da Gott in der Hingabe des eigenen Sohnes uns sein Herz erschlossen hat, uns wieder an sein Herz zu ziehen.[1]) „Das ist nicht genug, daß er uns erschaffen, bereitet und wieder erlöset hat, wenn wir es nicht auch erfahren und fühlen sollen . . . . . Darum ob das Werk der Erlösung an ihm selbst geschehen ist, kann es dennoch nicht helfen oder nützen, es sei denn, daß man es glaube und im Herzen also fühle.“ Hier liegt der tiefste Grund, warum Luther in immer neuen Wendungen darauf drängt, daß das Evangelium ins Herz geschrieben werden muß. Ob es schon an ihm selbst ein Evangelium ist, so wird es doch trotz aller Großtaten Gottes, von denen es Zeugnis gibt, für uns erst dann zu einem Evangelio, wenn der heilige Geist es uns ins Herz gibt, daß wir glauben und sprechen: ich bin der einer, der solch' Gut haben soll.[2]) Da wird das Evangelium zu einem Schatz, der den Christen recht loben und danken lehrt und ihn guter Dinge macht, denn er weiß, Christus habe ihn erlöst, wie der heilige Geist ihm in seinem Herzen predigt, daß er von diesem Leben solle kommen zum ewigen Leben.[3])

Von hier aus wird sofort auch das weitere deutlich, daß diese innere Gewißheit, wie sie im Interesse des Glaubens gefordert wird, selbst notwendig Glaubensgewißheit ist. Man darf sich hieran nicht dadurch irre machen lassen, daß jene Gewißheit gelegentlich nur wie eine Vorstufe des Glaubens behandelt zu sein scheint; es erklärt sich das daraus, daß Luther eben zwischen den Eindrücken,

[1]) Vgl. z. B. E.A.[2] 13, 251: Man findet ihrer viele, die da sagen, Christus ist ein solcher Mann, der Gottes Sohn ist, geboren von einer keuschen Jungfrau, ist Mensch worden, gestorben und vom Tode wieder auferstanden und sofort an; das ist alles nichts. Daß er aber Christus ist, das ist, daß er für uns gegeben ist, ohn' all unser Werke, ohn' all unser Verdienst uns den Geist Gottes erworben hat und gemacht zu Kindern Gottes, auf daß wir einen gnädigen Gott hätten, mit ihm Herr würden über alles, was da ist im Himmel und Erden und dazu das ewige Leben hätten durch Christum, das ist der Glaube.

[2]) E.A.[2] 12, 273.

[3]) E.A. 23, 251.

auf Grund deren es zu jener inneren Gewißheit kommt, und dieser Gewißheit selbst noch nicht unterscheidet.[1]) Das richtige Verstandnis ergibt sich nicht bloß daraus, daß Luther ganz in derselben Weise, wie er in den besprochenen Stellen die Notwendigkeit innerer Vergewisserung, an anderen Orten die Notwendigkeit des Glaubens betont,[2]) sondern daß er gelegentlich in demselben Zusammenhang zwischen beiden Betrachtungsweisen einfach wechselt.[3]) Es handelt sich hier eben lediglich um eine Auswirkung des vorhin festgestellten Verhältnisses zwischen Offenbarung und Glaube. Gewißheit um die Offenbarung Gottes, die den Menschen in Gottes Gemeinschaft hinein zu ziehen unternimmt, kann nur durch vertrauensvolles Eingehen auf diese Offenbarung entstehen; Verheißung und Glaube hangen notwendig aneinander.[4]) Freilich kann es schwer genug werden, den Großtaten Gottes, in denen seine Offenbarung sich vollzieht, im evangelischen Sinne Glauben zu schenken, soweit geht die Gnadenerbietung Gottes, die in ihnen zum Ausdruck kommt, über alles menschliche Verstehen und Ahnen hinaus.[5]) Aber eben um deswillen haben wir keinen anderen Weg, auch nur der Tatsache jener Offenbarung gewiß zu werden, als daß wir vom heiligen Geist eben durch die Offenbarung Gottes selbst das Vertrauen auf sie in uns wirken lassen und es auf sie wagen lernen.[6]) Insofern fallen für Luther allerdings assensus und

[1]) Noch viel weniger dürfte aus einem Satze wie dem oben angeführten E.A. 23, 251: „Daß mir's der heil. Geist ebenso im Herzen saget, wie ich's mit den Ohren hier im Glauben höre", das Umgekehrte gefolgert werden, daß der Glaube im Vergleich zu jener inneren Gewißheit das Geringere wäre; wie wenig damit Luthers Sinn getroffen sein würde, ergibt sich aus dem Schlußwunsch: Gott gebe seinen heil. Geist, daß wir es können glauben.

[2]) E.A.² 11, 319: Darum gehört nun auch auf diese Predigt der Glaube usw.

[3]) E.A. 23, 251.

[4]) E.A. op. ex. lat. III, p. 106 ff, p. 299 f.

[5]) E.A. 48, 74 f., 80 f., 11,² 260: Der Glaube an die Auferstehung hat zwei starke Hindernisse, zuerst, daß dies Werk an ihm selbst viel zu hoch und groß ist . . . zum anderen, daß unser Fleisch und Blut . . . für der Größe solches Werkes, so es dieselbe bedenkt, muß erschrecken und sich entsetzen, wenn es sich selbst und seine Unwürdigkeit dagegen ansiehet.

[6]) E.A. 48, 74.

fiducia zusammen, und es ist nur eine scheinbare Differenz, wenn Luther in demselben Glauben, dessen Wertung als Vertrauen ja das Neue des reformatorischen Standpunktes bedeutet, dann doch wieder gelegentlich das Fürwahrhalten und sich von ganzem Herzen darauf erwagen [1]) als gleichwertige Momente behandelt oder ihn auch kurzer Hand als ein Annehmen der Predigt und für göttliche unwandelbare Wahrheit Halten beschreibt. [2]) Mit dem bloßen historischen Glauben, der für Luther gar kein wirklicher Glaube ist, hat dieses Fürwahrhalten nichts zu tun, eben weil es die Verheißungen Gottes zu seinem Objekt hat. Was Luther an seinen Gegnern im Papsttum auszusetzen hat, ist nicht bloß dies, daß sie das Wesen des Glaubens als Vertrauen nicht verstanden haben, so daß er das Vorhandensein wirklicher Gewißheit um die Glaubensobjekte nicht bezweifelt hätte; die Tatsache vielmehr, daß der Glaube als Vertrauen nicht verstanden ist, ist ihm Beweis genug, daß auch jene Gewißheit nicht rechter Art gewesen ist. [3]) Und als Seelsorger weiß Luther, daß den Angefochtenen, welche alle Artikel des Glaubens für wahr zu halten meinen und doch das Vertrauen zu Gottes Gnade nicht zu fassen vermögen, zum Bewußtsein zu bringen ist, daß es eben ihnen doch an der rechten Gewißheit um jene Gnadenoffenbarung Gottes fehle; wo sie diese wirklich sich gesagt sein ließen und für wahr hielten, hatten sie ja alles. [4]) Zwar darf man aus dem allen nicht ohne weiteres folgern, daß für Luther die Frage überhaupt nicht existiert habe, ob nicht tatsächlich doch assensus und fiducia auseinander treten können. Dafür, daß Luther diese Möglichkeit kennt, darf man sich freilich

[1]) E.A.² 12, 221 vgl. auch op. ex. lat. 5, 247: credere et assentiri deo promittenti

[2]) E.A.² 11, 319. Sachlich gehören hierher alle die zahlreichen Stellen, in denen Luther das Glauben und nicht zweifeln tatsächlich im Sinne des Fürwahrhaltens versteht, z. B. E.A.² 8, 200, 12, 224.

[3]) E.A.² 12, 189: Sie glauben nicht an die Auferstehung Christi . . ., denn sie unterstehen sich, durch ihre Werke fromm zu werden. ²11, 239: Wo ich das hätte für wahr und gewiß gehalten, daß Christus gestorben sei für unsere Sünde und auferstanden um unserer Gerechtigkeit willen, so würde ich ja daraus gelernt haben, daß mir meines Werk und Mönchskappen nicht tät genutzt haben.

[4]) E.A.² 11, 230f.; 23, 248; 49, 242.

nicht daranf berufen wollen, daß Luther einen historischen Glauben kennt, der nicht von Gott gewirkt, sondern selbst gemacht ist; ein solcher selbstgemachter Glaube ist eben nichts als ein Wahn.[1]) Ebensowenig gehört das andere hierher, daß Luther einen von Gott gewirkten Glauben kennt, dem noch die volle Plerophorie mangelt; hier ist schon wirklicher, wenn auch erst nur schwacher Glaube. Wohl aber mag man darauf hinweisen, daß Luther gelegentlich doch wenigstens mit der Möglichkeit rechnet, daß es eine vom heiligen Geist gewirkte Wahrheitsgewißheit geben möge, die doch noch nicht eigentlicher Heilsglaube sei.[2]) Vor allem aber kommt in Betracht, daß nach Luther durch die Gewißheit um die Schrift auch solche Erkenntnis schon verbürgt sein kann, deren volles Verständnis erst noch von dem heiligen Geist erschlossen werden muß. Indes kann es hier nicht darauf ankommen, diesen Spuren weiter nachzugehen, es darf genügen, darauf hingewiesen zu haben, daß hier eine Frage offen bleiben muß, die nachher uns noch bedeutsam genug werden wird. Alles, was nach dieser Richtung aus Luther sich nachweisen läßt, kann jedenfalls die Tatsache nicht aufheben, daß für Luther die Wahrheitsgewißheit im evangelischen Sinne selbst Glaubensgewißheit ist.

Eben damit ist aber auch bereits ausgesprochen, in welchem Sinne allein sie zugleich Erfahrungsgewißheit heißen kann. Erfahrungsgewißheit ist sie nur in dem Sinne, in welchem der Glaube selbst eine agnitio experimentalis[3]) heißen kann. So aber kann Luther den Glauben wieder in zwiefachem Sinn charakterisieren. Einmal geschieht es in dem Sinne, daß der Glaube nicht ohne bestimmte innere Erfahrungen in dem Menschen entsteht und sich behauptet; vor allem ist es die schmerzliche Erfahrung der Sünde, ja des Todes und der Höllen, in der das Glaubenmüssen erst

[1]) E.A. 47, 12.

[2]) E.A.[2] 15, 540. Der ganze Zusammenhang wendet sich gegen einen Glauben, den der Mensch selbst zustande bringt; innerhalb dieses Zusammenhanges rechnet Luther aber doch einen Augenblick mit der Möglichkeit: Und, obschon solch Glauben einer von Gott hat ... Besonders zu beachten ist auch die von Köstlin a. a. O., p. 16 beigebrachte Disputationsthese: fides aquisita, ut nihil sit aliud, certe vox evangelii relicta in cordibus est assidue monens ad vere credendum op. v. a. 4, 466.

[3]) E A. op. ex lat. 23, 522.

schwer, das Glaubendürfen erst selig und das Glaubenkönnen erst möglich wird.[1]) Sodann aber ist die Betonung der Erfahrung in dem speziellen vorhin erörterten Sinne gemeint, daß die Gegenstaude, deren wir im Glaubeu gewiß werden sollen, zuvor in die Erfahrung kommen, in der oben bezeichneten Weise innerlich gefühlt werden müssen. Dagegen ist die christliche Wahrheitsgewißheit nicht in dem Sinne Erfahrungsgewißheit, daß der Christ ihr Maß von dem Maße abhängig machen müßte oder dürfte, in dem er diese Wahrheit zu erproben imstande ist. In diesem Sinne folgt vielmehr die Erfahrung erst dem Glauben nnd dient nun freilich dazu, daß der Christ vollkommen wird: wenn wir also hindurch kommeu, so kommen wir iu die Erfahrung uud werden uuseres Glauben gewiß.[2])

Würde dagegen der Christ seine Gewißheit auf die Erfahrung in diesem Sinne grüuden, so würde er sie auf einem sehr unsicheren Grunde aufbauen; denn diese Erfahrung bleibt im einzelnen oft genug aus. Gott stärkt eben den Glauben nicht bloß dadurch, daß er den Christen die Realität der von ihm geglaubten Verheißungen selig erleben laßt, sondern nicht minder durch das andere, daß er solche Erlebnisse ihm entzieht, ja nach Luther besteht der Fortschritt im Glaubensleben eben darin, daß der Herr mehr und mehr zum fühllosen Glauben erzieht. Luther kennt im Glaubensleben drei Stufen, einen Glauben mit Fühlen, ohne Fühlen und wider alles Fühlen, so daß er daun direkt urteilen kann, das Fühlen ist wider den Glauben und der Glaube wider das Fühlen.[3]) Nur scheinbar tritt Luther mit solchem Satze in Widerspruch gegen seine frühere Forderung, daß die Wahrheit des Evangeliums im Herzen gefühlt werden müsse. Luther macht eben zwischen

[1]) E.A. 47, 322 f.; 11², 248; 51, 93 f.

[2]) E.A.² 14, 258 vgl. auch 49, 197: Da muß angehen die Erfahrung, daß ein Christ könne sagen: bisher habe ich gehört und geglaubt, daß Christus mein Heiland sei, so mein Sünd und Tod überwunden hat, nun erfahre ich's auch, daß es also sei, denn ich bin jetzt und oft in Todesangst und des Teufels Stricken gewesen, aber er hat mir heraus geholfen nnd offenbart sich mir also, daß ich nun sehe und weiß, daß er mich lieb hat nnd daß es wahr sei, was ich glaube. Solche Erfahrung macht dann einen rechtschaffenen Menschen.

[3]) E.A.² 11, 219 vgl. 47, 325; 12,² 184, 51, 91.

Fühlen und Fühlen einen ähnlichen Unterschied wie zwischen Erfahren und Erfahren. Vom Glauben ist das Fühlen unabtrennbar, insofern darunter jene unmittelbare innere Gewißheit verstanden wird; dagegen muß der Glaube sich oft genug gegen alles Fühlen durchsetzen, insofern darunter das Fühlen der Seligkeit oder auch die natürliche Erkenntnis des Christen verstanden wird. Freilich ist Luther viel zu unbekümmert um alle Terminologie, als daß er diesen Unterschied zwischen Fühlen und Fühlen, Erfahren und Erfahren selbst angedeutet oder auch nur tatsächlich inne gehalten hätte. Insbesondere erscheint nicht selten das Gefühl der Seligkeit nicht als zufällige sondern als notwendige Begleiterscheinung des Glaubens, so daß das Fehlen oder Zurücktreten dieses Gefühls als Glaubensschwäche beurteilt werden kann. Man kann das ja wieder von da aus verstehen und mit den früheren Sätzen ausgleichen, daß, wenn auch die deutliche Empfindung der Seligkeit im Christen notwendig eine vielfach schwankende ist, doch das Bewußtsein dieser Seligkeit selbst ein stetes sein darf und immer mehr werden muß, aber Luther hat ein Bedürfnis eines derartigen Ausgleiches überhaupt nicht empfunden, sondern unbefangen in demselben Zusammenhang wieder zwischen beiden Betrachtungsweisen gewechselt.[1]) Luther wendet sich eben beide Male nach verschiedenen Seiten. Einem bloß intellektualistischen Glauben gegenüber betont er die Notwendigkeit des Fühlens und Erfahrens, daneben aber warnt er ebenso sehr vor einer Reflexion auf beides, wenn dadurch die unmittelbare Glaubensgewißheit gefährdet zu werden droht.

Als diese Glaubensgewißheit kann aber unsere Gewißheit allem gegenteiligen Fühlen und Erfahren gegenüber sich nur um deswillen behaupten, weil sie Gewißheit um das Wort Gottes ist. In immer neuen Wendungen wird Luther nicht einzuschärfen müde,

[1]) E.A. 51, 89. Denn wenn du willst nach dem dich richten, das du siehst und fühlst und wenn man dir Gottes Wort vorhält, dein Fühlen willst dagegen halten, . . . so hast du Gottes Wort nicht im Herzen. Besonders lehrreich ist E.A.² 11, 194: Wir sollen uns befleißigen, daß wir solch's . . . auch im Herzen also fühlen. Dann wird geschildert, wie die frommen Herzen über ihre Sünde erschrecken, ja alsbald sterben müßten, wenn sie die Sünde also fühlten, wie es in Wahrheit ist. Endlich wird für das Leben nach dem Tode in Aussicht gestellt, daß wir dann fühlen werden, was wir durch das Wort gehört haben.

daß der Glaube am Worte Gottes hängen müsse; Glaube und Wort sind unzertrennbare Korrelate.[1]) Denn alle die Heilstaten Gottes, auf denen unser Glaube ruht, sind für uns nur im Worte Gottes vorhanden, ja Luther hat wiederholt den Gedanken ausgesprochen, daß sie erst ins Wort haben gefaßt werden müssen, damit sie recht fruchtbar würden: „Christi Leben und Leiden, wenn es nicht ins Wort gesetzt wäre, daran der Glaube haften könne, wäre es kein nütze.“[2]) Es bedeutet für uns also nichts weniger als einen Nachteil, daß wir uns der Offenbarung Gottes nur im Wort bemächtigen können, dies Wort schiebt sich nicht etwa zwischen die Offenbarung und uns, so daß die erstere uns ferner träte, im Gegenteil wird sie so erst für uns wirksam. Darum mag schon von hier aus vorläufig verstanden werden, daß Luther so eindringlich davor warnen kann, keine Trennung noch Unterschied zwischen Gott und seinem Wort oder Amt, durch Christum uns gegeben, zu machen,[3]) während vielmehr alles darauf ankomme, sie aufs allerhärteste zusammen zu fassen und zu verbinden.[4])

Nun darf freilich dies Wort Gottes im Sinne Luthers nicht ohne weiteres mit der heiligen Schrift identifiziert werden, vielmehr hat Luther wiederholt ausgeführt, daß das Evangelium eigentlich eine leibliche Predigt und es gar nicht neutestamentisch sei, Bücher zu schreiben von christlicher Lehre,[5]) sondern es sollte in die lebendige Stimme gesetzt werden und da erschallen und gehört werden in alle Welt.[6]) Selbstverständlich wird aber einmal durch solche Urteile, die für Luthers Wertschätzung der Schrift zuletzt entscheidende Tatsache überhaupt nicht berührt, daß wir gegenwärtig durchaus auf das Zeugnis der ursprünglichen Offenbarungsträger, speziell also hinsichtlich des Neuen Testaments auf das Zeugnis der Apostel angewiesen sind; von ihnen ist eben die Schrift in alle Welt ausgegangen,[7]) so daß wir heute nur zu

[1]) E.A.[2] 6, 112, 113.
[2]) E.A.[2] 10, 164, vgl. 14[2], 220.
[3]) E.A. 49, 85.
[4]) E.A. 49, 87.
[5]) E.A.[2] 12, 171; 10, 388 vgl. 12, 271.
[6]) E.A. 52, 29; 51, 326.
[7]) E.A. 63, 109.

ihren Füßen sitzen können und ihnen zuhören.[1]) Ob ihr Wort schriftlich oder mündlich ergeht, macht hierfür zunächst nichts aus.[2]) Sodann aber hat Luther trotz jener grundsätzlichen Schätzung der mündlichen Predigt doch sehr wohl gewußt, daß für die Kirche eine schriftliche Fixierung jener Predigt unentbehrlich gewesen sei; hat Gott an sich damit auch ein Überflussiges getan, so wurde es doch durch die Rücksicht auf falsche Lehre zur Notwendigkeit.[3]) So ist jedenfalls tatsächlich die Schrift die Krippe, darin Christus liegt;[4]) sie ist des heiligen Geistes Offenbarung, des heiligen Geistes eigenes sonderliches Buch und Schrift,[5]) so daß Luther doch fragen kann: Wo ist Gottes Wort in allen Büchern außer der heiligen Schrift?[6]) Um deswillen muß nicht bloß mindestens alles, was von dem Worte Gottes überhaupt gilt, auch von der heiligen Schrift gelten, sondern jedenfalls ist auch die Gewißheit um die christliche Wahrheit in dem Sinne notwendig zugleich Gewißheit um die heilige Schrift, als die Offenbarung Gottes für uns zuletzt nur in dieser vorhanden ist. Luthers Position greift aber viel weiter. Er versteht die Gebundenheit des Christen an die Schrift keineswegs nur in dem bezeichneten, objektiven, tatsächlichen Sinn, sondern auch in dem subjektiven Sinn, daß die Gewißheit um die christliche Wahrheit auf der Gewißheit um das Wort Gottes und zuletzt diese Schrift ruhen muß. Hier erst begegnen die eigentlichen Schwierigkeiten, welche das Verhältnis der christlichen Wahrheitsgewißheit zur Schrift im Sinne Luthers uns aufgibt.

Der Punkt aber, auf den es ankommt, wird am schärfsten ins Licht treten, wenn wir einen Augenblick einen ganz anderen Ausgangspunkt wählen. Es kann auch ja den Anschein haben, als sei überhaupt nicht an dem richtigen Punkt eingesetzt. Man möchte meinen, im evangelischen Sinne müsse die Frage nach dem letzten Grund der christlichen Gewißheit zunächst durch den Hinweis

---

[1]) E.A. 63, 402.
[2]) E.A. 51, 97.
[3]) E.A. 10,[2] 388.
[4]) E.A. op. lat. v. a. 7, 77.
[5]) E.A. 63, 415.
[6]) E.A.[2] 7, 81.

auf das Wort Gottes in der Schrift beantwortet werden, und dann erst habe die weitere Frage ihr Recht, worauf denn die Gewißheit um die Schrift ruhe. In Wirklichkeit aber ist für Luther charakteristisch, daß er beides in eins zusammenzieht; hier tritt bereits der vorhin bezeichnete dritte Gesichtspunkt in Geltung. Gewiß geschieht es ganz im Sinne Luthers, wenn man die Frage nach der Begründung der christlichen Wahrheitsgewißheit durch den Hinweis auf die Schrift beantwortet, aber für Luther bedeutet das streng genommen immer eine Präguanz des Ausdrucks, nicht etwa nur eine vorläufige Antwort, die dann nachträglich ergänzt werden müßte. Die Sache wird deutlicher werden, wenn wir die Entstehung der Gewißheit ins Auge fassen. Sie ist nach Luther nicht so zu denken, daß etwa zunächst die Schrift als eine formale Autorität dem Christen gewiß würde, und dann erst der Inhalt der Schrift; vielmehr wird der Christ nach Luther der Schrift von ihrem Inhalt aus gewiß. Schon die oben berührten Stellen lassen keinen Zweifel darüber, daß es ein ganz bestimmter Inhalt ist, den Gott als sein Wort ins Herz spricht und als sein Wort im Herzen gewiß macht. Dann aber legt die Frage sich nahe genug, ob von solchem Ausgangspunkt aus überhaupt noch die Schrift im strengen Sinne Grundlage unserer Gewißheit heißen könne. Wenn der Christ der Schrift nur in und mit ihrem Inhalt gewiß wird, ließe sich dann nicht der Sachverhalt mindestens mit demselben Recht umkehren, daß nämlich die Gewißheit um die Schrift erst als eine Schlußfolgerung aus der Gewißheit um den Inhalt zu gelten habe? Luthers Meinung ist das ganz und gar nicht. Gerade da, wo er so energisch die Notwendigkeit unmittelbarer persönlicher Gewißheit betont, wird dann doch diese Gewißheit darauf bezogen, daß der Christ muß sagen können: Das hat Gott gesagt.[1]) Und dem entspricht, daß durchgängig die Entstehung wie der Bestand der christlichen Wahrheitsgewißheit daran geknüpft wird, daß der Christ des Wortes Gottes eben als eines von Gott ausgehenden für dieselbe gewiß sein muß. Die Meinung ist durchaus irrig, als ob der Inhalt des Wortes im Sinne Luthers sich selbst bezeuge. So bedeutsam vielmehr auch dieser Inhalt für die Ent-

[1]) E.A.[2] 13, 233; 28, 298.

stehung der Gewißheit ist, so wenig würde er allein doch zur Begründung der Gewißheit ausreichen. Der Inhalt des Wortes, und zwar gerade auch sein zentraler Inhalt, das Evangelium, geht eben viel zu hoch über unser Erkennen wie auch über die Gedanken eines erschrockeuen Gewissens hinaus, als daß der Mensch ihm zu glauben wagen würde, weun es nicht ebeu als Gotteswort an ihn herankäme, und der Mensch an dem Worte Gottes hangen dürfte gegen alles Fühlen.[1]) Der Mensch könnte dem Worte nicht glauben, wenn es nicht als Gottes Wort sich bezeugte, er soll es auch nicht. Es ist nach Luther der Irrtum der Schwärmer, als sei etwas um deswillen genug und fruchtbar, daß es wahr und recht ist. „Aber kürzlich wenn du alle Weisheit der ganzen Geschrift und aller Vernunft hättest, so es nicht von Gott kommt und gesandt wird, ist es alles nichts.“ [2])

Ohne Gottes Wort etwas glauben, ist kein Glaube sonderu ein falscher Wahn.[3]) Wo dagegen Gott redet, da soll und darf der Mensch hören. Denn hier redet nicht ein Mensch sondern, der Himmel und Erde geschaffen hat: „Darum weil es Gottes Wort heißt, da ist es gar viel ein ander Ding denn Menscheuwort, darum laß jetzt da sein oder noch kommen Unfriede, Schreckeu der Sünde, Todes- und Höllennot, Grab und Verwesung und über dich fallen, was da fallen kann, und fasse du nur dieses Wort in dein Herz, daß Christus dir gesandt hat eine Predigt des Heils, das ist Erlösung und Sieg wider das alles, und dich heißet solches gläuben, so wirst du sehen, er wird dir als dein Gott und Schöpfer nicht lügen.“ [4]) Um deswegen würden wir auch dann Luthers Meinung nicht treffen, wenn wir in dem Begriff des Wortes Gottes im Sinne Luthers nur eine Art Werturteil sehen wollten darüber, daß der Mensch in dem Inhalt des Wortes den auf sich gerichteten Gnadenwillen Gottes erkannt hat. Auch hier würde die Weise, wie es zu einer Gewißheit um das Wort Gottes kommt und wie

---

[1]) E.A. 48, 74 f.

[2]) E.A. 40, 13; 10,[2] 370 vgl. die Ausführungeu von Walther, Das Zeugnis des heiligen Geistes nach Luther 1889 p. 9 ff. gegen Otto, Die Anschauung vom heiligeu Geist bei Luther 1898.

[3]) E.A. 3, 152.

[4]) E.A.[2] 8, 200 vgl. 57, 56; 27, 181 f.

diese dann allerdings näher zu bestimmen ist, mit dem Wesen dieser Gewißheit selbst verwechselt. In dem strengen Sinne vielmehr ruht die christliche Wahrheitsgewißheit auf dem Worte Gottes, daß der Christ dieses Wortes als eines von Gott stammenden gewiß sein muß.[1])

Damit ist freilich noch immer nicht die Frage gelöst, sondern macht sich nun erst recht geltend, in welchem Sinne und mit welchem Recht Luther diese Gewißheit um das Wort Gottes mit einer Gewißheit um die Schrift identifiziert und die christliche Wahrheitsgewißheit speziell gerade auf die Gewißheit um die Schrift gründet. Nur soviel ist zunächst deutlich, daß an sich die Betonung der objektiven, dem Schriftwort zustehenden Autorität mit dem Drängen Luthers auf persönliche Gewißheit nicht im Widerspruch steht. Ein Widerspruch läge nur dann vor, wenn diese Notwendigkeit subjektiver Vergewisserung so verstanden werden müßte, als ob das Wort Gottes erst von dieser Vergewisserung seine Autorität zu Leben nähme, während sie in Wirklichkeit sich gerade darauf richtet, daß es objektiv gültiges, von Gott stammendes Gotteswort ist, worauf sie sich gründet. Um deswillen wird Luther sich keineswegs untreu, wenn er in der Auseinandersetzung mit Gegnern einfach auf das Schriftwort sich beruft, oder auch in der gemeindlichen Verkündigung für das Schriftwort unbedingt Glaubensgehorsam fordert, oder endlich auch den Christen anleitet, für seine Gewißheit sich kurzer Hand auf das „es stehet geschrieben" zurückzuziehen. Eines Rückfalls in einen katholischen Glaubensbegriff, wie man gemeint hat, machte Luther sich mit dem allen nur dann schuldig, wenn er in solchen Fällen die Schrift als ein äußerlich statutarisches Lehrgesetz handhabte, oder die Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung verleugnete. Nun aber wird damit ein Gegensatz herangebracht, der in solchen Zusammenhängen überhaupt nicht in Frage steht. Ja, es läßt sich auch in ihnen nicht selten gerade direkt zeigen, wie wenig in Wirklichkeit ein derartiger Gegensatz vorliegt. Es ist nämlich

[1]) E.A. 47, 354: Wenn du das hinzusetzest: Der Vater hat's geredet, so fällt denn alles Fragen danieder, du fragst nicht viel mehr. Denn so es Gott gesprochen hat, so sagst du, ich will's wahrlich glauben, und danu fehlet's nicht, du wirst gläubig.

einmal zu beachten, wie Luther auch da, wo er vor allem in dem ersten oben bezeichneten Zusammenhange den Buchstaben des Schriftwortes energisch betont und betonen mußte, dann doch wieder diesen Buchstaben als einen Ausdruck des Evangeliums zu deuten versteht,[1]) und sodann ist nicht minder bemerkenswert, wie Luther auch da, wo er die unbedingte Verpflichtung des Christen, das Schriftwort sich Autorität sein zu lassen, hervorhebt, dann doch wieder etwa bis in die Wahl des Ausdrucks die Notwendigkeit subjektiver Vergewisserung anerkennt.[2]) Sonach handelt es sich hier — soweit wenigstens die durchgängige Anschauungsweise in Frage kommt — lediglich um einen Wechsel der Betrachtungsweise, wie sie dem früher über die verschieden gemeinte Wertung des Fühlens Ausgeführten entspricht: Die objektive Autorität der Schrift und die Notwendigkeit subjektiver Vergewisserung schließen sich im Sinne Luthers nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. Und nur die Frage bleibt übrig, ob nicht im Sinne Luthers eine solche Vergewisserung um die heilige Schrift erreichbar ist, durch welche auch solches einzelne dem Christen sich verbürgt, für das in der persönlichen Heilserfahrung noch nicht volles Verständnis erschlossen ist. Auch diese Frage ist allerdings im Sinne Luthers zu bejahen,[3]) und das hat ohne Zweifel, wie bereits ausgeführt, für die Frage hohe Bedeutung, inwieweit tatsächlich assensus und fiducia bei Luther auseinander treten können. Dagegen die grundsätzliche Abweichung von der bisher beschriebenen Position Luthers, die hier vorliegt, wird durch die doppelte Tatsache begrenzt, daß einerseits eben das Maß der Erfahrung überhaupt nicht für Luther daß Maß der Gewißheit bedeutet, anderseits aber Luther auch in

[1]) E.A. 29, 271: Wenn Karlstadt wider hellen, gewaltigen Text leugnet, daß Leib und Blut Christi im Sakrament sei, so macht er Christi Leiden unnütz, und hilft das Evangelium zu nichte machen.

[2]) E.A.[2] 19, 8 dringt Luther darauf, daß der Christ dem Schriftzeugnis von der Dreieinigkeit glaube um deswillen, der es von oben herab gesagt. Aber er vergißt nicht, daß es um eine Kunst sich handelt, die vom heiligen Geist ins Herz geschrieben werden muß und drückt das Aufnehmen des Bibelworts so aus: Ich höre, daß von oben herab schallet; und: wenn ich das Wort höre lauten, als von oben herab.

[3]) Vgl. z. B. E.A. 41, 210. Es ist mit Gottes Wort nicht zu scherzen. Kannst du es nicht verstehen, so zeuch den Hut für ihm ab.

solchen Zusammenhängen keineswegs die Notwendigkeit ausschließt, sondern vielmehr gelegentlich ausdrücklich betont, vom heiligen Geist sich weiteres Verständnis erschließen zu lassen.[1])

Je mehr aber sonach die Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung um das, was Gottes Wort ist, bei Luther immer wieder durchschlägt, um so dringender wird die Frage, ob innerhalb einer solchen Position auch nur noch Interesse für die Frage vorhanden sein kann, mit welchem Recht die Schrift im spezifischen Sinne Gotteswort heißen dürfe. Steht es in diesem Stücke mit dem einzelnen Christen nicht etwa anders, als mit der Kirche? Für die Kirche in ihrem Beruf, Zeuge der Wahrheit zu sein, muß die Gewißheit um den schlechthin normativen Charakter des Schriftworts von der höchsten Bedeutung sein. Wird dagegen für den einzelnen Christen die Frage nach dem, was die Schrift an sich selbst ist, nicht notwendig in dem Maße gleichgultig, als er von der Erkenntnis sich durchdringen läßt, daß jedenfalls kein Gotteswort ihm etwas helfen kann, wenn er nicht in seinem Herzen hinzu setzen kann, daß es Gottes Wort ist?[2]) Luthers Meinung ist das ganz gewiß nicht, seine eigene Erfahrung wies ihn andere Wege. Ja, die Plerophorie, mit der er als Lehrer der Kirche die Schrift als schlechthinige Norm gehandhabt hat, war durchaus durch die Erfahrung bedingt, die er für seinen persönlichen Christenstand und in demselben von der Einzigartigkeit der Schrift gemacht hatte. Wohl ist es ja das in der Kirche lebende Gotteswort gewesen, welches den ersten Hoffnungsstrahl in das verzweifelnde Herz Luthers geworfen hat, aber der beste Dienst, den dieses Wort ihm geleistet hat, ist doch der gewesen, daß es ihn in die Schrift gewiesen hat. Luther hat hernach den Gegnern und ihren Anfechtungen gedankt, daß sie ihn in die Schrift gejagt.[3]) Er ist sich selbst bewußt gewesen, daß er seiner Posi-

[1]) In diesem Sinn wird E.A.[2] 5, 44 letzter Absatz in Verbindung mit dem Vorangehenden zu verstehen sein. In der Schrift und Gottes Wort soll der Christ das Zanken und Fragen anstehen lassen und sprechen: Das hat Gott gesagt, darum glaube ich's. Wo aber der Christ so tut, so wird unter der Offenbarung des heiligen Geistes das Herz zu brennen beginnen und der Christ Lust und Freude daran haben.

[2]) E.A. 47, 352.

[3]) E.A. 57, 99.

tion erst in dem Maße klar gewiß geworden ist, als er von allen menschlichen Lehrern absehen lernte und mit der Schrift allein sich zu „würgen“ [1]) und auf sie allein sich zu gründen begann. Das ist die Erfahrung gewesen, auf Grund deren Luther dann allgemein geurteilt hat, daß niemand anders ein Christ werde als über der heiligen Schrift. [2]) In der Tat kann der Christ, der sich wirklich über den letzten Grund seiner Gewißheit klar werden will, auf die Dauer die Frage nicht dahin gestellt sein lassen, was denn das Gotteswort, das ihm zu einem Gotteswort geworden ist, an ihm selber sei. Die Anfechtungen von außen und innen zwingen ihn weiter zu gehen. Es handelt sich also nach Luther hier um nichts weniger als nur um eine nachträgliche Reflexion, die der Christ beliebig anstellen oder unterlassen könnte, ohne daß beides für seine Gewißheit Bedeutung hätte. Die einfache Praxis des täglichen Christenlebens weist den Christen vielmehr mit Notwendigkeit in die Schrift. Der mancherlei Irrlehre gegenüber, die von außen gegen ihn eindringt, den vielen Zweifeln gegenüber, die immer wieder von innen in ihm aufsteigen, empfindet doch auch der einzelne Christ nicht minder wie die ganze Kirche das Bedürfnis nach einer äußeren Norm, an der er alle Lehre zu prüfen vermöge: Kommt nun einer und legt mir etwas vor als vom heiligen Geist gelehrt oder offenbart, so halte ich mich an dies Wort und halte seine Lehre dagegen als an den rechten Prüfstein. [3]) Von da ergibt sich für Luther die Forderung, daß wir uns täglich in der Schrift üben müssen, damit wir die Menschensatzungen überwinden mögen. [4]) Aber auch von den besonderen Nöten des Christenlebens ganz abgesehen zwingt allein schon die Tatsache, daß der Christ nur durch fleißigen Umgang mit dem Worte Gottes im Glauben wachsen kann, [5]) zu einer Vergewisserung darüber, wo er sicher sein darf, diesem Worte zu begegnen. Wenn doch Gottes Wort

---

[1]) Ibid. p. 89.

[2]) E.A.² 10, 352; vgl. den näheren Nachweis aus Melanchthons vita Lutheri bei Dieckhoff: Die evangelisch-lutherische Lehre von der Schrift. Kirchl. Zeitschrift 1858, 720.

[3]) E.A. 49, 231; vgl. 46, 223 ff., 231 ff., 48, 69.

[4]) E.A.² 15, 546.

[5]) E.A.² 1, 87.

im strengen Sinn zuletzt allein in der heiligen Schrift für uns vorhanden ist, so folgt freilich, daß der Christ, der mit seinem Christenleben zur Reife kommen möchte, um diese Tatsache wissen muß.[1]) Mag es daher immerhin Christentum geben, bei dem die Erkenntnis der einzigartigen Bedeutung der heiligen Schrift noch zurücktritt, so vollendet sich jedenfalls doch die christliche Wahrheitsgewißheit nur in dem Maße, als sie der heiligen Schrift als des spezifischen Gotteswortes gewiß wird.

Schwieriger freilich als der Nachweis des Interesses, das auch für Luther noch die Betonung der objektiven Schriftautorität hat, ist die Frage, wie von Luthers Ausgangspunkt die Gewißheit um diese sich begründet. Was bisher festgestellt wurde, ist doch nur dies, daß wir des spezifischen Inhalts der Schrift als eines an uns ergehenden Gotteswortes gewiß werden, — wie kommen wir von da zur Gewißheit um die Schrift als ganzes und als spezifisches Gotteswort? Wenn wir doch dem Schriftwort nicht glauben sollen, weil Petrus es gepredigt, sondern weil Gott es uns hat heißen glauben,[2]) wie kommen wir von da zu der Gewißheit, welcher Luther eine Seite vorher Ausdruck gibt, daß Petrus und Paulus nicht ihre Worte, sondern Gottes Wort geredet haben und zu der anderen Erkenntnis, die Luther eine Seite später ausspricht, daß eine Anschauung schon um deswillen zu verwerfen sei, weil sie in göttlicher Schrift keinen Grund habe? Schon diese einfache Zusammenstellung zeigt allerdings, daß Luther hier jedenfalls keine Schwierigkeit empfunden hat. Um so weniger aber werden wir bei ihm auch eine theoretische Auseinandersetzung darüber erwarten dürfen, wie beides sich ihm vermittelt habe. Nur der Nachweis bleibt übrig, inwieweit tatsächlich die Weise, in der für Luther die Gewißheit um die Schrift zustande kommt, der Weise entspricht, wie er die objektive Autorität der Schrift begründet denkt.

Nun aber ruht die einzigartige Autorität, welche die Schrift auch allem in der Kirche lebenden Gotteswort gegenüber beanspruchen darf, nach Luther darauf, daß wir in ihr das Zeugnis von Männern vor uns haben, die Gott zu Offenbarungsträgern be-

[1]) E.A.[2] 7, 61; 7, 59; 10, 352.

[2]) E.A.[2] 13, 231.

rufen und befähigt hat,[1]) insbesondere hat die Autorität des Neuen Testamentes die Autorität der Apostel zu ihrer Grundlage, die von Gott das Mandat zum Zeugnis von Christo haben und zur Ausrichtung dieses Mandats mit seinem Geist in einzigartiger Weise ausgerüstet sind.[2]) Man darf sich an dieser Erkenntnis nicht durch die Tatsache irre machen lassen, daß für Luther diese Schriftautorität nicht formal, sondern inhaltlich gemeint ist; mit anderen Worten: Die Schrift ist nicht in jedem beliebigen Sinne Autorität, sondern in dem Sinne, daß Gottes Offenbarung, wie sie zuletzt in Christo sich zusammenfaßt, hier ihren authentischen Ausdruck gefunden hat.[3]) Hat man aus solchen Sätzen, die diesen Gesichtspunkt betonen, den Schluß gezogen, daß für Luther die Autorität der Schrift einfach auf ihrem Inhalt ruhe, so ist das höchstens nur als ungenauer Ausdruck für die Tatsache zulässig, daß jedes Gotteswort, welches in der Gemeinde als solches gelten will, irgendwie Ausdruck der geschichtlichen Offenbarung sein muß. Über die Frage dagegen, worauf die spezifische Autorität des Schriftworts beruhe, ist damit nichts entschieden. In diesem Zusammenhang bedeutet jene Betonung der Person Christi als des Mittelpunkts der Schrift vielmehr lediglich eine nähere Bestimmung des Sinnes, in welchem die Schrift Autorität ist. Dann hat Luther allerdings ja diesen Gesichtspunkt so stark betont, daß er ihm direkt zum Maßstab für das Apostolische und Kanonische wird.[4]) Aber allein

[1]) E.A.[2] 20II, 488.

[2]) E.A. 63, 109; 46, 38; 20II, 485; 27, 120; 11,[2] 274.

[3]) E.A.[2] 10, 389; 47, 242, 244; 28, 321; Comm. ad. Gal. 1, 388. Dem entspricht die Wertung des Glaubens als Maßstab der Auslegung: 15,[2] 545; 28, 396. Von hier aus ist auch zu bemessen, daß Luther einerseits Schwierigkeiten innerhalb der heil. Schrift ruhig anerkennt, und anderseits doch wieder seine vom Zentrum aus gewonnene Erkenntnis, daß Gott in der Schrift redet, auch hinsichtlich ganz äußerer Fragen sich entscheidend sein läßt. Seine grundsätzliche Stellung, die für beides Raum läßt, kommt 46, 174 zum Ausdruck: Wenn wir den rechten Verstand der Schrift und die rechten Artikel unseres Glaubens haben, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben und gelitten hat, so hat's nicht großen Mangel, ob wir gleich auf alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können.

[4]) 63, 157: Auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht. . . . Was Christum

schon der Umstand, daß Luther auch in einem solchen Zusammenhange das Urteil über das letztere durch das Urteil über das erstere vermittelt sein läßt, beweist, wie bedeutsam für Luther die Autorität der Apostel für die Autorität der Schrift ins Gewicht fällt.

Damit ist dann freilich entschieden, daß jedenfalls eine Gewißheit um die Schrift als fertige Größe auf dem von Luther bisher bezeichneten Wege allein nicht erreicht werden kann, denn darüber, ob die einzelnen Schriften überhaupt oder in dem vorliegenden Umfange von dem oder jenem Verfasser herrühren, läßt sich auf dem Wege der Heilserfahrung keinerlei Gewißheit gewinnen. In Wirklichkeit ist ja auch die Gewißheit um den Kanon, wie Luther sie als Lehrer der Kirche gehandhabt hat, keineswegs nur auf dem Wege der Erfahrung zustande gekommen, hier haben vielmehr in viel weiterem Umfange, als man vielfach anzunehmen geneigt ist, einfach historische Gründe mitgewirkt. Würde daher die Fundamentierung der christlichen Wahrheitsgewißheit auf die Schrift im Sinne einer Gewißheit um die Schrift als abgeschlossene Größe zu verstehen sein, so würde allerdings geurteilt werden müssen, daß der von Luther für die Vergewisserung geforderte Weg am entscheidenden Punkte versage. Nun aber ist bekannt, daß Luthers Urteil über den Umfang des Kanons hinsichtlich einzelner Bücher überhaupt nicht über ein gewisses Schwanken hinausgekommen ist, und er noch weniger sein Urteil anderen ohne weiteres als allein richtiges hat aufzwingen wollen. Wie Luther als Lehrer der Kirche mit dieser Unfertigkeit des Urteils sich abgefunden hat, kann hier ununtersucht bleiben. Für unseren Zusammenhang ergibt sich daraus jedenfalls die Erkenntnis, daß, wenn Luther gleichwohl trotz jener Unfertigkeit an der religiösen Gewißheit um die Schrift als das Fundament aller Wahrheitsgewißheit in keiner Weise irre geworden ist, diese Gewißheit nicht ohne weiteres mit einer Gewißheit um die empirische Gestalt der Schrift gleichgesetzt werden darf. Dann aber mag doch einigermaßen deutlich werden, wie im Sinne Luthers die Schriftgewißheit

---

nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich St. Petrus oder Paulus lehreten. Wiederum, was Christus predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte. Hinsichtlich der Anwendung dieses Grundsatzes vgl. z. B. 63, 115, 156, 170.

vermittelt zu denken ist. Dabei bleibt es freilich, daß auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung über den tatsächlichen Umfang keinerlei Gewißheit gewonnen werden kann, in welchem für das in der Schrift vorliegende Gotteswort Vermittlung durch diesen oder jenen bestimmten menschlichen Verfasser in Anspruch zu nehmen ist; wohl aber darf und muß nun allerdings das andere nachdrücklich betont werden, daß doch in der Tat diese menschliche Vermittlung lediglich als Vermittlung in Betracht kommt, daß mit anderen Worten die Autorität der heiligen Schrift zuletzt auf dem einen ruht, daß hier im Unterschied von allen anderen Schriften „Gott redet, der wahrhaftig ist". [1]) Gewiß sind es Paradoxien, wenn Luther etwa ausführt, daß der Schrift zu glauben wäre, auch wenn Herodes oder Pilatus sie sagte, [2]) oder wenn er von der Betonung des Inhalts aus urteilen kann, was Christum predigt, wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Herodes und Pilatus täte. [3]) Aber an solchen Paradoxien wird allerdings doch deutlich, daß für Luther hinsichtlich der objektiven Begründung der Schriftautorität die menschliche Vermittlung zuletzt in ähnlicher Weise zurücktritt, wie er hinsichtlich der subjektiven Begründung dieser Autorität von allen Menschen absehen heißt. Damit springt ohne weiteres in die Augen, wie tatsächlich doch zwischen der objektiven und subjektiven Begründung der Autorität für Luther eine Kongruenz besteht. Haugt die Schriftautorität zuletzt daran, daß Gott hier in einzigartiger Weise mit uns redet, und ist diese Autorität inhaltlich zu verstehen, so entspricht dem genau, daß der Christ von dem spezifischen Inhalt aus immer mehr in die Schrift sich hineinlebt und auf diese Weise unmittelbar religiöse Gewißheit darüber gewinnt, daß Gott hier in einer Weise von seinem Evangelium Zeugnis ablegt, wie sonst nirgends. Eben das ist ja die persönliche Erfahrung Luthers, die wir vorhin charakterisierten und die er allen zumutet. Führt nun diese Erfahrung freilich zunächst

[1]) Walch 14 p. 1117 bei Romberg a. a. O. p. 17; vgl. außer den auf p. 20 angeführten Stellen z. B. noch: E.A. 26, 100: Die heilige Schrift ist das Buch, von Gott dem heiligen Geist seiner Kirche gegeben 20[II], 488; 5,[2] 44.

[2]) E.A.[2] 10, 370.

[3]) E.A. 63, 157.

nicht über die unmittelbare Gewißheit hinaus, daß Gott tatsächlich hier in einzigartiger Weise zu uns redet, so gewährt sie dann doch auch weiter nach zwei Seiten hin eine Möglichkeit, über den Grund dieser Einzigartigkeit sich zu vergewissern. Einmal ist nämlich in ihr direkt die andere Gewißheit mitgesetzt, daß alles in der Kirche lebende Wort, soweit es sich uns wirklich als Gotteswort erweist, zuletzt auf das Schriftwort zurückgeführt werden muß. Mit anderen Worten: wo in dem Christen unter dem Ringen nach persönlicher Gewißheit das Bedürfnis erwacht, aus der Quelle selbst zu schöpfen, ist ihm eine Vergewisserung darüber möglich, daß wir in dem Schriftwort jedenfalls den ursprünglichsten uns zugänglichen Ausdruck der göttlichen Offenbarung haben.[1]) Sodann aber wird die erfahrungsmäßige Vergewisserung um die heilige Schrift in ihrem Fortschreiten notwendig auch zu einer Vergewisserung um die von der Schrift selbst bezeugte Tatsache führen, daß die Apostel und Propheten und die Offenbarungsträger überhaupt in einzigartiger Weise zum normativen Zeugnis von Gottes Offenbarung berufen und befähigt sind, so daß dann die Vergewisserung um den Schriftinhalt notwendig in der Form einer Bejahung dieses Anspruchs der Offenbarungsträger sich vollzieht.[2]) Freilich darf von vornherein nicht erwartet werden, daß Luther diese Gedanken, die tatsächlich bei ihm vorliegen, selbst irgendwie theoretisch für die Fundamentierung der Schriftgewißheit verwandt hätte, und noch weniger hat er irgendwo eine Kombination dieser beiden Gedanken vollzogen, durch welche allein zuletzt auf religiösem Wege eine persönliche Vergewisserung darüber gewonnen werden kann, daß tatsächlich in der heiligen Schrift das Zeugnis dieser Offenbarungsträger für uns vorliegt. Sonach muß allerdings zugestanden werden, daß Luthers Position, eben weil er nirgends sie theoretisch entwickelt

[1]) E.A. 25, 231; 57, 89.

[2]) Zu vergleichen sind etwa die Gedankengänge in der Predigt von Pauli Bekehrung E.A.[1] 20[II], 483f.: So ist das allein das rechte Heiligtum, daß ich den Herrn selbst durch den heiligen Apostel Paulum höre mit mir reden . . . Der Satz ist zu kombinieren mit und zu erläutern aus dem anderen, daß das das rechte Heiligtum ist, daß Pauli Worte in den Ohren der Schüler und Zuhörer des Worts Gottes brennen, weil der heilige Geist das Wort Gottes so in des heiligen Apostels Pauli Herz geschrieben hat, daß es ganz voll ist und vom Wort brennet.

hat, Fragen offen läßt, zu deren Beantwortung bei ihm sich wohl Andeutungen finden, ohne daß sie jedoch von ihm zu diesem Zwecke verarbeitet wären; und die ganzen vorhergehenden Ausführungen haben nicht am wenigsten den Zweck, sogleich hier ein Problem nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, das uns immer wieder begegnen wird. Dieses Problem wird aber durch folgende Alternative bezeichnet: Entweder geht man von der Betonung der Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung um das, was Gottes Wort ist, aus, dann scheint nicht deutlich gemacht werden zu können, welche Bedeutung die objektive diesem Wort zustehende Autorität hat; oder man legt den Nachdruck auf diese objektive Autorität des Schriftwortes, dann scheint die Vergewisserung um dieselbe durch eine Untersuchung über die menschlichen Verfasser der Schrift und ihre Autorität vermittelt werden zu müssen. Wie indes immer auch die durch diese Alternative bezeichnete erkenntnismäßige Schwierigkeit zu lösen sein mag, soviel geht jedenfalls aus dem Ausgeführten nach der anderen Seite zweifellos hervor, daß Luther das Recht dieser Alternative unter allen Umständen nicht anerkennen würde, für ihn ist eben dies charakteristisch, daß er beides in einem fordert: subjektive Gewißheit um die objektive Autorität des Schriftworts.

Die Weise aber, wie Luther die christliche Wahrheitsgewißheit begründet denkt, konnten wir schon nicht beschreiben, ohne auch bereits auf die Entstehung dieser Gewißheit einzugehen. Nur eine Ergänzung des hierüber bereits Festgestellten erübrigt demnach. Was aber bisher sich herausstellte, ist dies, daß der Christ des Inhalts des Wortes Gottes nur so gewiß wird, daß er von eben diesem Inhalt aus des Wortes Gottes als eines an ihn ergehenden Gotteswortes gewiß wird. Wie ist diese Vergewisserung näher zu denken? Nun geht jedenfalls aus dem aufgestellten Satze dies hervor, daß für die Entstehung der Gewißheit jener Inhalt des Schriftworts von entscheidender Bedeutung sein muß. Wir haben freilich bereits das Mißverständnis abwehren müssen, als ob dieser Inhalt einfach ohne weiteres sich selbst den Menschen vergewissere. Nur eine Erneuerung desselben Irrtums in anderer Form wäre es, wenn wir nunmehr die Entstehung der Gewißheit um das Schriftwort als Gotteswort lediglich auf seinen Inhalt begründen wollten.

Wohl aber bildet dieser Inhalt für die spezifisch christliche Vergewisserung um das Wort Gottes und eben damit um jenen Inhalt des Wortes die notwendige psychologische Voraussetzung. Um darüber sich klar zu werden, braucht man sich nur die Frage vorzulegen, ob es etwa auch ebensogut ein beliebiger anderer Inhalt sein könne, der sich dem Christen als Gotteswort an ihn bezeuge. Wäre an sich auch eine solche Frage noch im Sinne Luthers keineswegs ohne weiteres zu verneinen, so haben wir jedenfalls doch von den Voraussetzungen aus, von denen wir herkommen, keine Möglichkeit, die Vergewisserung eines anderen Inhalts uns deutlich zu machen, wenn nämlich doch diese Vergewisserung im Sinne Luthers auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung sich vollziehen soll. Dann muß allerdings diese Vergewisserung aufs stärkste dadurch bedingt gedacht werden, daß das Gotteswort, soweit es Gesetz ist, im Inneren des Menschen als Gottesstimme sich Gehör zu verschaffen weiß, und wiederum dasselbe Gotteswort, soweit es Evangelium ist, an den erschrockenen Gewissen als ein Wort desselben Gottes sich zu bezeugen vermag, der eben durch das Gesetz sein opus alienum ausgerichtet hatte. Indes ist doch damit erst die unentbehrliche psychologische Vermittlung bezeichnet, in welcher die Selbstbezeugung Gottes sich vollzieht; denn so streng supranatural diese auch zu denken ist, und so sehr der Inhalt derselben auch über alles menschliche Ahnen hinausgeht, ja zum natürlichen Erkennen in Widerspruch tritt, so muß doch auf der anderen Seite diese Vergewisserung notwendig irgendwie psychologisch sich vermitteln. Nur führt der Nachweis dieser psychologischen Vermittlung nicht weiter, als daß die Möglichkeit deutlich wird, wie der Inhalt der Schrift dem Menschen zu einem Gotteswort werden kann. Daß er aber von ihm wirklich als solches verstanden und erlebt wird, wird von Luther durchaus auf die Selbstbezeugung Gottes, wie sie innerhalb der Kirche in dem heiligen Geist sich vollzieht, zurückgeführt.

So bedeutsam auch für die Vergewisserung im Sinne Luthers es ist, daß es gerade dies bestimmte Gotteswort ist, das in einer ganz bestimmten Situation den Menschen trifft, so kommt doch die Gewißheit um dasselbe zuletzt nur dadurch zustande, daß der heilige Geist dies Wort den Menschen aufschließt und als Gottes-

wort in die Herzen hineinspricht. In den mannigfaltigsten Wendungen wiederholt Luther den Gedanken, daß die heilige Schrift ein Buch sei, zu dem der heilige Geist als Ausleger gehöre.[1]) Und immer wieder wird daraus die praktische Folgerung gezogen, daß nur der heilige Geist zum Glauben an dies Wort helfen kann, und ebenso immer wieder betont, daß der heilige Geist dies Wort ins Herz drücken müsse.[2]) Damit steht selbstverständlich nicht in Widerspruch, wenn Luther etwa gelegentlich sagt, daß das Wort an ihm selber dem Herzen genug tun müsse, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleichsam darin gefangen fühle, wie wahr und recht es sei,[3]) oder wenn er ein andermal versichert, daß da, wo das Wort Gottes nicht sofort als solches dem Menschen sich bezeuge, es nur dessen bedürfe, mit dem Worte umzugehen, es zu lesen und zu hören, so werde es bald zu dem Bekenntnis kommen: Gott hat es selber geredet.[4]) Das eine Mal will Luther nur den Irrtum abwehren, als ob irgend eine menschliche Autorität dem Wort erst seine Geltung zu geben habe, und das andere Mal will er lediglich Anweisung geben, wie unter fortgesetztem Brauche des Worts es zu einer Gewißheit um dasselbe komme, beide Male aber denkt er nicht daran, den supranaturalen Faktor der Vergewisserung für überflüssig zu erklären. Ob er aber als diesen Faktor Gott[5]) oder Christus[6]) oder endlich den heiligen Geist nennt, macht für unsere Frage selbstverständlich keinerlei Unterschied. Je mehr Luther jedoch lehrhaft die Personen unterscheidet, um so mehr erscheint der heilige Geist als das eigentliche Subjekt der Vergewisserung.[7]) Er ist es eben, in dem die Gegenwart und Wirkung Gottes und Christi in der Gemeinde sich vermittelt.[8])

---

[1]) E.A.[2] 5, 31, 34: Ich will mein Wort wohl klärlich schreiben und predigen lassen, aber doch alles in die Offenbarung des heiligen Geistes stellen für etliche wenige einfältige Leute, die nicht disputieren noch zanken, sondern schlecht glauben.

[2]) E.A. 23, 249; 47, 152.

[3]) E.A.[2] 10, 163.

[4]) E.A. 47, 355f. vgl. 28, 238.

[5]) E.A. 47, 353, 354; 28, 258.

[6]) E.A. 28, 298.

[7]) Z. B. E.A. 23, 249.

[8]) E.A. 46, 163.

Ebenso ist für unsere Untersuchung die Frage durchaus untergeordneter Natur, wie Luther sich das Verhaltnis des Geistes zum Wort naher gedacht hat. Es finden sich hier bei Luther zwei verschiedene Ausdrucksweisen; während er das eine Mal das Wirken des heiligen Geistes durch das Wort sich vollziehen läßt, scheint er das andere Mal es als erst zu dem Wort hinzutretend zu denken. Um ans dieser verschiedenen Betrachtungsweise keine irrigen Konsequenzen zu ziehen, muß man sich klar machen, daß Luthers Anschauung vom heiligen Geist eben nach zwei Richtungen sich wendet. Aus der bereits festgestellten Grundanschauung Luthers, daß unsere Gottesgewißheit auf der geschichtlichen Offenbarung Gottes ruhe, diese aber an den einzelnen allein in dem Wort von der Offenbarung heraukomme, ergab sich nämlich einmal für Luther die Notwendigkeit, den Spielraum der Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die Offenbarung und das Wort von ihr zu begrenzen.[1]) Das galt vor allem den Schwärmern gegenüber in dem Sinne, daß irgend welche Offenbarung, die über die im Worte vorliegende geschichtliche Offenbarung hinausgehe, nicht erwartet werden dürfe, wandte sich aber im Sinne von Gal. 3, 2 auch gegen die Römischen mit dem Nachweis, daß die Gabe des heiligen Geistes allein durch das Evangelium sich vermittele.[2]) Es versteht sich von selbst, daß in diesem Zusammenhange nur die Formel gebraucht werden konnte, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Wort sich vollziehe. Je ernstlicher aber Luther die ganze Wirksamkeit des heiligen Geistes an das Wort bindet, desto mehr hatte er anderseits Anlaß, das Umgekehrte zu betonen, daß eben durch das Wort wirklich der heilige Geist selbst den Menschen berühre. Es handelt sich hier nicht bloß darum, daß für Luther die auch von der offiziellen Kirche behauptete Unfähigkeit des natürlichen Menschen, auf das Evangelium einzugehen, von dem neu entdeckten Verständnis des Evangeliums aus

[1]) E.A. 49, 229 ff.

[2]) E.A. 25, 331: Setzen sie (die Concilia) etwas Neues im Glauben oder guten Werken, so sei gewiß, daß der heilige Geist nicht da sei . . . Denn das müssen sie ohn und außer der heiligen Schrift, ja wider die heilige Schrift tun . . . Der heilige Geist weiß und kann nichts mehr, denn Paulus, da er spricht: 1. Kor. 2, 2 usw.

noch eine ganz andere Bedeutung gewann; es handelt sich vielmehr vor allem um das unendlich viel Höhere, daß in der Tat nur unter der Voraussetzung der Betonung dieser Wirksamkeit des Geistes das ganze religiöse Erlebnis als ein vertrauensvolles Eingehen auf das Wort der Verheißung beschrieben werden durfte. Auch die katholische Kirche erkennt ja an, daß das Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre nur durch das Einwirken des heiligen Geistes zustande kommt, aber das religiöse Interesse an solchen Satzen ist notwendig ungleich geringer als in der Reformation, da ja unter allen Umständen das Fürwahrhalten jener geoffenbarten Lehre nur die Voraussetzung für das eigentliche religiöse Erlebnis bildet, das sich erst auf der Grundlage desselben erhebt. Nach Anschauung der Reformation besteht dagegen das ganze religiöse Erlebnis darin, daß der Christ auf das Wort von der Offenbarung eingeht, dies Wort sich gesagt sein läßt, dasselbe „für wahr hält und von Herzen darauf sich erwägt", so daß vom reformatorischen Standpunkt aus freilich alles daran gelegen sein muß, daß in diesem Wort Gott selbst den Menschen berührt. Das Urteil trifft also gewiß nicht zu, als ob Luther sich das Schema von der Wirkung des heiligen Geistes erst durch die Fragestellung der Gegner habe darbieten lassen, während seine eigentliche Anschauung die sei, daß die Entstehung des Glaubens durch die vom Inhalt des Worts ausgehende Motivation einfach psychologisch sich vermittle.[1]) Das Richtige ist vielmehr dies, daß erst durch Luther auch die traditionelle Erkenntnis vom heiligen Geist wirklich religiös fruchtbar gemacht ist und sie gerade für ihn ein unveräußerliches Stück seiner Gesamtanschauung bildet. Wo aber immer Luther diesen Gedanken zu betonen hatte, daß der heilige Geist den Menschen das Wort Gottes aufschließen und als Gotteswort bezeugen müsse, da ist es mehr als verständlich, daß diese Erinnerung immer wieder die Form annimmt, daß zu dem Wort noch etwas anderes, die Wirkung nämlich des heiligen Geistes „hinzukommen" müsse, und es ergibt sich, wie vorsichtig man sein muß, von da einen Gegensatz zu der anderen Reihe von Aussagen zu bilden, in denen der heilige Geist mehr in einer Art von

[1]) So Otto, a. a. O p. 51 f.; vgl. dazu jedoch auch die versuchte Ergänzung auf p. 95 f. und besonders p. 102 f.

nnio mystica mit dem Worte verbunden gedacht zu sein scheint. Jedenfalls ist es falsch, aus den einzelnen Äußerungen Luthers bestimmte Antworten auf Fragen entnehmen zu wollen, wie sie etwa erst in dem Rathmannschen Streit präzisiert sind. Nur um ein Entnehmen von allgemeinen Richtlinien kann es sich handeln. Unter allen Umständen reicht für unsere Zwecke die Feststellung aus, daß Luthers Anschauung eine doppelte Tendenz verfolgt, insofern sie einmal herausstellen will, daß eben der heilige Geist, aus dem das Offenbarungswort zuletzt stammt, es ist, der auch dies Wort als Gottes Wort an die Herzen heranbringen muß, sodann aber nicht minder betonen will, daß auch überall da, wo dies Wort gehandelt wird, mit Sicherheit auf jene Wirksamkeit des heiligen Geistes gerechnet werden darf.

Die Frage endlich, wodurch dem Christen sich denn verbürge, daß die von ihm behauptete unmittelbare Gewißheit nicht etwa Selbsttäuschung sei, scheint Luther wenig bekümmert zu haben. Er hat ja darauf hingewiesen, daß die eigene Erfahrung und ebenso die Erfahrung anderer für die Realität jener Glaubensgewißheit eintrete,[1]) aber sie bleibt trotzdem zuletzt doch eben Glaubensgewißheit, die als solche notwendig nur sich selbst Bürgschaft sein kann. Auch darauf mag man ja hinweisen, daß Luther wenigstens für die Heilsgewißheit die neuen Regungen, welche unter der Wirkung des heiligen Geistes im Innern des Menschen entstehen, zu einem Kriterium der Realität dieser Gewißheit gemacht hat,[2]) aber auf die Wahrheitsgewißheit könnte man höchstens durch einen Analogieschluß eine Anwendung machen, und sodann ist auch die Heilsgewißheit und gerade die Heilsgewißheit zuletzt als Glaubensgewißheit gedacht, die ihrem innersten Wesen nach Ablehnung aller Reflexion auf sich selbst bedeutet. Fremd ist Luther freilich der Einwand nicht gewesen, daß doch auch die Schwärmer und Rotten seinen Satz für sich ausbeuten könnten, wonach „der heilige Geist die Gewißheit selbst im Worte ist". Luther hat

[1]) E.A. 51, 103: Daß wir feste bei derselben Predigt bleiben, der wir beide gewisse Schrift und auch Erfahrung haben — p. 104: und habe das alle Schrift zu Zeugen und viel frommer Leute Exempel, die es auch sagen und erfahren haben.

[2]) E A.² 9, 179.

vielmehr in den Tischreden auf diesen Einwand selbst eine Antwort gegeben: Der Mahommed, die Papisten, Sakramentierer und andere Schwärmer haben keine Gewißheit und können ihrer Lehre nicht gewiß sein, denn sie hangen am Worte nicht, sondern auf ihrer Gerechtigkeit, so auf einer Kondition stehet, wenn sie dies oder das getan haben. Wenn sie gleich viele Werke tun, doch müssen sie stets zweifeln und denken, wer weiß, ob es Gott gefällt, ob ich genug gutes getan habe, item ich bin unwürdig und ein armer Sünder, meine Sünden sind zu groß. Ein Christ ist des bei sich nur gewiß und weiß es fürwahr und spricht: Ich frage weder nach meiner Heiligkeit noch Unwürdigkeit, sondern glaube an Jesum Christ, der ist allein mein Heiland, uns von Gott gemacht zur Heiligkeit, zur Gerechtigkeit und Erlösung.[1]) Die Antwort kann zunächst den Eindruck machen, als beschränke sie sich auf eine erneute Behauptung des in Frage gestellten. Ist sie aber gewiß nicht so von Luther gemeint, dann werden wir aus der nachdrücklichen Betonung, daß es nur durch das Evangelium zu zweifelloser Gewißheit komme, einen wertvollen Fingerzeig entnehmen dürfen. Die Antwort kommt nämlich dann darauf hinaus, daß Luther die Realität der christlichen Wahrheitsgewißheit durch ihren eigentümlichen Inhalt verbürgt sieht, indem dieser allein imstande ist, das tiefste Bedürfnis des Menschen nach zweifelloser Gewißheit um einen gnädigen Gott zu befriedigen. und demgemäß dem Christen, wo er selber diese Erfahrung am Evangelium macht, vermöge der Kongruenz zwischen seinem Bedürfen und dem Empfangen zugleich unmittelbar gewiß wird, daß diese Erfahrung keine Einbildung, sondern Realität sein müsse. Eine weitere Ausführung haben aber diese Gedanken bei Luther nicht gefunden und ebenso leuchtet ein, daß auch sie zuletzt über den Charakter jener Gewißheit als Glaubensgewißheit nicht hinausführen. Auch die Glaubensgewißheit und gerade die Glaubensgewißheit ist eben für Luther in dem Maße unmittelbare, in sich selbst beruhende Gewißheit, daß sie normalerweise nach einer weiteren Begründung überhaupt nicht ausschauen kann: Das muß ich so gewiß wissen, als daß 3 und 2 5 machen, denn das ist so gewiß, wenngleich

[1]) E.A. 58, 375.

auch alle Konzilien anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen. Item, daß eine Elle länger sei denn eine halbe, das ist gewiß; wenngleich alle Welt dawider sagt, weiß ich dennoch, daß es nicht anders ist. Wer beschleußt mich da? Kein Mensch, sondern allein die Wahrheit, die so ganz und gar gewiß ist, daß sie niemand leucken kann.[1])

[1]) E.A.[2] 13, 231.

2.

Die altlutherische Dogmatik.

Während wir bei Luther nur gelegentlich Antworten auf unsere Themafrage begegnen, hat die alte Dogmatik sie insofern prinzipiell angefaßt, als sie die Autorität der Schrift zu begründen unternommen hat. Sie wurde dazu durch drei Gründe veranlaßt, die auch alle drei auf die Ausgestaltung dieses Nachweises bestimmenden Einfluß ausgeübt haben. Der erste, der einen eingehenden Versuch, die Göttlichkeit der Schrift zu begründen, unternommen hat, Aegidius Hunnius,[1]) motiviert dies Unternehmen damit, daß die periculosa difficiliaque tempora, die vielfachen Spöttereien über alle Religion und der Widerspruch auch gegen die heilige Schrift eine Rechtfertigung ihres Ansehens dringend erforderlich machen. Sodann ging es auf die Dauer nicht an, der römischen Kirche gegenüber auf die Schrift allein sich zu stützen, ohne auch den Nachweis zu liefern, daß nicht etwa bereits die Begründung dieser Autorität die Evangelischen zwinge, auf die Autorität der bekämpften Kirche zurückzugreifen. Endlich aber — und das ist für die bei den alten Dogmatikern vorliegende Darstellung der eigentlich ausschlaggebende Punkt — schien auch das unmittelbare Bedürfnis der wissenschaftlichen Theologie die Begründung der Schriftautorität notwendig zu fordern. Als Wissenschaft schien die Theologie nach dem allgemeinen Verständnis der Wissenschaft nur dann sich behaupten zu können, wenn auch sie zuletzt auf

[1]) Tractatus de sacrosancta maiestate, autoritate, fide ac certitudine sacrae scripturae 1590.

ein einheitliches Prinzip zurückgehe, das in sich selbst evident keines weiteren Beweises bedürfe. Konnte als solches Prinzip innerhalb der evangelischen Kirche nur die Schrift in Frage kommen, so mußte der Beweis unternommen werden, daß sie in der Tat *αὐτόπιστος* sei.[1])

Nun läßt sich nicht leugnen, daß jedenfalls unter dem letzten Gesichtspunkt die Schriftautorität zunächst als rein formal gedacht wird, und daher die Frage nach ihrer Begründung von vornherein in einer Weise formuliert zu werden droht, wie sie von Haus aus mehr der reformierten Anschauung als den Gedanken Luthers entspricht. Zwar ist auch für Luther die Schrift, wie Grundlage aller Gewißheit, so Prinzip aller Erkenntnis, daher steht die altlutherische Dogmatik an sich durchaus in Übereinstimmung mit Luther, wenn sie die Schrift zum ausschließlichen Erkenntnisprinzip macht. Dann aber ergab sich, daß Luther diese Schriftautorität näher als inhaltlich bestimmte denkt; vollständig ist daher das Schriftprinzip im Sinne Luthers doch erst da beschrieben, wo es an dem sog. Materialprinzip orientiert wird. In dem Maßstabe daher, als dieser Gesichtspunkt in der Prinzipienlehre der altlutherischen Dogmatik zurücktritt, kann von vornherein die Befürchtung sich nahe legen, daß auch in der Weise der Begründung dieser Autorität doch von der durch Luther vorgezeichneten Linie abgewichen werde. Jedenfalls aber begründet der Umstand, daß hier die Frage nach der Vergewisserung der Schrift direkt zur Verhandlung gestellt wird, die Hoffnung, daß Fragen, die bei Luther nur gestreift wurden, hier eine Beantwortung finden möchten, und vor allem muß die Frage hier zur Entscheidung kommen, ob von dem Ausgangspunkt Luthers aus wirklich eine Vergewisserung um das ganze der heiligen Schrift erreichbar ist.

---

[1]) Joh. Gerhard, loci theol. ed. Cotta II, 40: In scientiis humanis habentur quaedam principia *αὐτόπιστα καὶ ἀναπόδεικτα* certissima et indemonstrabilia, quae non dependent ex aliis, sed alia ex ipsis. Vgl. hierzu die ausführliche Nachweisung bei Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon p. 17 ff. Zu dem ganzen folgenden Abschnitt vgl. besonders Klaiber: Die Lehre der altprotestantischen Dogmatik von dem testimonium spiritus sancti, Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, p. 1 ff.

Denn in dem entscheidenden Hauptpunkt stimmt unsere alte Dogmatik durchaus mit Luther überein, daß sie die Gewißheit um die heilige Schrift durch das Zeugnis des heiligen Geistes in dem Christen entstehen läßt. Und ebenfalls ist es im Sinne Luthers lediglich ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn schon das oben an dritter Stelle bezeichnete Motiv, das für die Ausbildung unseres Lehrstückes bestimmend gewesen ist, die alte Dogmatik veranlassen mußte, noch fast mehr die andere Formel zu bevorzugen, daß die Schrift sich selbst bezeuge; die der Schrift innewohnende Selbstbeglaubigungskraft stammt eben aus dem heiligen Geist. Nur darin geht die alte Dogmatik über Luther hinaus, daß sie den bestimmten Versuch unternimmt, das, was von diesem zunächst auf den konkreten heilsmäßigen Inhalt der Schrift bezogen war, auf das Ganze der heiligen Schrift auszudehnen. Vorangegangen war darin Calvin, insofern auch dieser in der Fundamentierung seiner institutio (I, 7) das Zeugnis des heiligen Geistes ohne weiteres zur Grundlage für die Gewißheit um die Schrift, wie sie dem Dogmatiker vorliegt, gemacht hatte. Wenn aber bei Calvin am angegebenen Ort eine nähere Vermittlung dieser Gewißheit überhaupt nicht gegeben wird, so versucht die altlutherische Dogmatik diese insofern in den Bahnen Luthers, als sie die Gewißheit um die Schrift von ihrem Inhalt aus zu gewinnen sucht. Besonders unter dem Einfluß des Rathmannschen Streits kehrt der Gedanke immer wieder, daß die Kraft der Selbstbeglaubigung mit dem Inhalt der Schrift verbunden zu denken sei: Est constans doctorum ecclesiae nostrae sententia virtutem dei illuminatricem non esse praecise cum verbis sive scriptis sive voce prolatis coniunctum, sed cum sensu.[1]) Und auch darin wird der reformatorische Stand-

[1]) Johannis Musaei introductio in theologiam p. 501. Aus dem Satz ergibt sich freilich auch schon, wie wenig die alte Dogmatik daran denkt, die Entstehung des Glaubens etwa auf rein psychologischem Wege durch den Inhalt des Worts, abgesehen von der „unio mystica", mit dem heiligen Geist bewirkt werden zu lassen. Otto scheint zwar a. a. O. p. 68 in dem Satz des Hollaz, exam. th. acroam. 1741 p. 987 — oder hat Otto doch etwa eine andere Stelle im Auge? —: „Illud (verbum) divinum sensum, consilium, mentem, sapientiam dei esse, uti negari nequit: ita virtute divina destitui non potest" diese Vorstellung zu finden: aber im nächsten Zusammenhang soll der Satz ja gerade den Gedanken erläutern, daß das

punkt innegehalten, daß der Inhalt der Schrift als Gesetz und Evangelium beschrieben wird. Allerdings mußte eine wirkliche Fruchtbarmachung dieser Gedanken dann doch schon dadurch erschwert werden, daß der Inhalt durchweg unter dem Gesichtspunkt der Lehre aufgefaßt wird; — die Tendenz der alten Dogmatik aber geht jedenfalls dahin, das untrennbare Ineinander der Wirkung des Inhaltes des Wortes und der mit ihm verbundenen göttlichen Geisteskraft zu behaupten.

Wie freilich näher das Verhältnis von Geist und Wort zu denken sei, ist auch von der alten Dogmatik trotz des Rathmannschen Streites keineswegs auf eine einheitliche Formel gebracht.[1]) Die Verhandlungen haben den Erfolg gehabt, daß das notwendige Zusammensein von Wort und Geist noch sorgfältiger festgehalten wird, in der näheren Formulierung dieses Zusammenseins gehen aber die Wege auseinander. Um so bedeutsamer ist für unseren Zusammenhang, daß bei aller Verschiedenheit im einzelnen bei den Dogmatikern irgendwie doch eine doppelte Ausdrucksweise wechselt, welche der doppelten Fassung der Grundthese, von der wir herkommen, entspricht. Wenn Musäus etwa durchgängig von einem göttlichen concursus redet, der mit der heiligen Schrift konkurrieren müsse,[2]) so würde das auf die Vorstellung führen, daß die Geisteswirkung jedesmal erst zum Wort hinzutreten müsse, um dasselbe wirksam zu machen, anderseits ist er aber durchaus mit dem Gutachten seiner Vorgänger einverstanden, nach dem Gott dem Wort „die Kraft des heiligen Geistes, die Menschen zu erleuchten, zu bekehren und selig zu machen, aus freiwilliger Gnade zugeordnet habe", so daß also diese Kraft ein für allemal mit dem Wort verbunden gedacht werden muß.[3]) Näher bestimmt Musäus sein Ver-

Wort Gottes als solches nicht gedacht werden könne sine divina virtute aut sine spiritu S, qui a verbo suo e. inseparabilis. Und der ganze Absatz gilt dem Nachweis: Vis divina communicata est verbo a spiritu S. cum eodem individuae coniunctum.

[1]) Vgl. Grützmacher a. a. O. p. 220 ff.

[2]) Vgl. besonders a. a. O. p. 475: significamus assensum fidei divinae, qua divinae scripturae sacrae origo creditur, dependere et ab ipse scriptura et a deo, cum eo concurrente.

[3]) A. a. O. p. 502. Zu beachten ist das „freiwillig"; vgl. dazu Baier, compendium th. pos. ed. Preuß p. 88, der überhaupt an diesem Punkt be-

ständnis der Sache dahin, daß das Wort im wirklichen Gebrauch ad effectus supranaturales producendos ultra suam nativam vim „eleviert“ werden müsse, die virtus altior et nobilior, durch welche diese Elevation erfolge, sei aber mit dem Wort von Anfang an unlösbar — und also auch extra usum — verbunden.[1]) Zu dieser Elevationstheorie weiß Quenstedt sich in scharfem Gegensatz, vermöge der Theopneustie besitzt die Schrift divinam vim ac virtutem ad edendos effectus spirituales, und diese supranaturale Kraft ist recht eigentlich die vis nativa et intrinseca des Wortes.[2]) Von ihr unterscheidet er scharf die vis et efficacia adventitia, die im Gebrauch forinsecus accedit,[3]) und in unserem Lehrstück werden demgemäß die dem Worte immanente Kraft und das Zeugnis des

sonders reichliche Mitteilungen über die verschiedenen Lehrweisen der alten Dogmatiker beibringt.

[1]) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 Religionsfragen 1677. Loens I, quaestio X, bes. p. 101 f. Vgl. auch p. 67 dieses Buches.

[2]) Wider den Satz Hülsemanns: Per verbum et sacramenta mediante ordinaria ipsarum efficacia, non elevata ad tempus, confertur homini credendi habte Calixt die Anklage auf Pelagianismus erhoben. Quenstedt aber fragt: Quaenam est propria et naturalis et ordinaria virtus verbi dei, ut dei est, ultra quam oporteat elevari in conversione hominis? Quid est verbo dei . . . naturale, nisi quod deus per supranaturalem gratiam iis indidit? (Quenstedt, theologia didactico — polemica 1685 I p. 170/171). In solchen Sätzen kommt die eigentliche Differenz zum Ausdruck, welche an diesem Punkte zwischen Musäus und Calixt einerseits, Hülsemann, Quenstedt und den anderen streng orthodoxen Dogmatikern anderseits besteht. Sie kann zunächst als wesentlich formaler Natur erscheinen. Wenn Musäus unter der nativa vis des Wortes nur die rein psychologische Kraft versteht und dann ein elevari des Wortes für nötig hält, diese Elevationskraft aber dem Worte doch selbstdauernd innewohnen soll, — ist der sachliche Unterschied so groß, wenn Quenstedt eben diese supranaturale Kraft des Wortes als nativa vis gewürdigt wissen will? In Wirklichkeit verbergen sich hinter der verschiedenen Terminologie doch bedeutsame sachliche Differenzen, die bei Musäus noch durch sein stärkeres psychologisches Interesse bedingt sind. Ein mechanisches Verständnis des extra usum ist ihm unmöglich, anderseits ist er auch von Rathmann nicht befriedigt — von da aus ist seine oben angedeutete Lehrweise zu verstehen. Übrigens war von einer Elevierung des Wortes längst vor Musäus — in verschieden bestimmten Sinn — gesprochen.

[3]) Quenstedt a. a. O. I p. 170.

heiligen Geistes als Entstehungsursachen der fides divina koordiniert,[1]) so daß dann auch Quenstedt unbedenklich von einem concurrere des Geistes und Wortes spricht.[2]) Je bestimmter freilich schon mit dem Wort als solchen supranaturale Kraft verbunden gedacht wird, desto schwieriger wird es, die Bedeutung einer noch hinzutretenden Geisteswirkung deutlich zu machen, und die alte Dogmatik ist nicht wirklich dieser Schwierigkeit Herr geworden.[3]) Indes bedarf es hier eines näheren Eingehens auf die hier sich ergebenden Fragen nicht, für unsere Zwecke reicht es vielmehr aus festzustellen, daß gerade die Formulierung Quenstedts, so viel Fragen sie aufgibt, recht deutlich auch in der alten lutherischen Dogmatik noch dasselbe doppelte Interesse wirksam zeigt, das uns in anderer Weise schon bei Luther begegnete. Einerseits soll das Wort Gottes nie ohne Wirkung des Geistes gedacht werden dürfen, anderseits soll verhütet werden, daß nicht Gott seine Wirkung an das Wort abgetreten zu haben scheine, vielmehr soll für ein per-

[1]) A. a. O. p. 98: Fides divina oritur, 1) a vi et potestate S. scripturae intrinseca, qua scriptura ipsa ad generandum fidem sibi debitam efficax est, 2) a spiritus S. in scriptura et per scripturam eoquentis et operantis testificatione et obsignatione in cordibus fidelium.

[2]) A. a. O. p. 183: concurrunt et spiritus s. et verbum dei ad unum conversionis et salutis ἀποτέλεσμα proficiendum.

[3]) Durchweg sucht man augenscheinlich die Lösung darin, daß die dem Wort actu primo eignende Kraft actu secundo durch den Geist exeriert werde; vgl. Grützmacher a. a. O. p. 257. Offenbar aber läßt sich durch eine derartige Kombination jedenfalls bei einer so scharfen Unterscheidung der ursprünglichen und im Gebrauch hinzukommenden Kraft des Wortes, wie Quenstedt sie vollzieht, die Schwierigkeit nicht beseitigen; die efficacia und efficientia, als die er den actus secundus beschreibt, muß in der Konsequenz seiner Lehrweise ja schon von dem Wort als solchen ausgesagt werden können. Die ganze Fragestellung würde sich freilich für Quenstedt völlig verschieben, wenn Grützmacher a. a. O. p. 267 mit Recht annähme, daß Quenstedt eine dem Worte immanente Erleuchtungskraft überhaupt nicht lehren wolle, dem Worte eigne zwar eine ursprüngliche Gnadenkraft, der Geist müsse dagegen erst zur Schrift hinzukommen, um den schon wiedergeborenen Menschen den eigentlichen Sinn der Schrift zugänglich zu machen. Der Satz Quenstedts, auf den Grützmacher sich beruft, wendet sich jedoch nach einer anderen Seite. Tatsächlich hat Quenstedt immer wieder dem Wort ebenso eine vis illuminandi wie convertendi beigelegt. Vgl. z. B. a. a. O. p. 171, 172, 174, 177, 178, 179.

sönliches Berührtwerden des Christen durch Gott Raum bleibeu. Wie wichtig gerade auch der letzte Gedanke für die alte Dogmatik ist, wird nachher noch deutlich genug werden.

Je mehr aber die alte Dogmatik in dem allen die Bahn Luthers inne zu halteu sich bemüht, um so weniger werden wir erwarten dürfen, daß sie wirklich den Weg zu einer Vergewisseruug um die heilige Schrift, als fertige Größe zu zeigen vermöge. Diese Vermutung bestätigt sich sogleich an den beiden ersten ausführlichen Darstellungen, welche unser Lehrstück gefunden hat. Bei Aegidius Huunius, wie bei Johann Gerhard berührt besonders sympathisch, daß die reformatorische Verbindung von Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit scharf festgehalten ist, insofern das Geisteszeugnis zunächst im Sinne von Rom. 8 auf die Gotteskindschaft und dann erst auf die Göttlichkeit der heiligen Schrift bezogen ist. Im übrigeu läßt sich bei beiden bereits die doppelte Richtung beobachten, in der innerhalb der alten Dogmatik überhaupt die nähere Beschreibung des Geisteszeuguisses verläuft. Die eine schließt sich insofern enger an Luther an, als sie wenigstens der Absicht nach die Vergewisserung um deu göttlicheu Ursprung der Schrift unmittelbar mit der Vergewisserung um den Inhalt entstehen, beziehungsweise die letztere logisch durch die erstere bedingt sein läßt, nach der anderen vollzieht sich das Zeugnis des heiligen Geistes in einer Art von praktischem Syllogismus, indem in der Erfahrung der Wirkungen des heiligen Geistes die Gewißheit um deu wirkenden Faktor notwendig eingeschlossen gedacht wird. Freilich lassen sich beide Weisen keineswegs einfach auf die einzelnen Dogmatiker verteilen, insofern besonders die erstere durchgängig tatsächlich an der zweiten ihre Ergänzung sucht, — auch das bestätigt sogleich die Darstellung des Aegidius Hunnius. Von ihm wird das testimonium spiritus sancti interuum darauf hinausgeführt, daß die Gläubigen, qui gratiam dei divinorumque promissorum certitudinem arrha spiritus in se efficaciter obsignari intelligunt, eben damit auch vergewissert werden, (scripturas) una cum promissionibus, quas continent, ipsius dei calculo suffragioque muniri.[1]) In diesen Sätzen tritt die Einheit des Geisteszeugnisses

[1]) A. a. O. p. 16.

scharf und richtig hervor: seine einzige Aufgabe ist wirklich diese, der Verheißungen des Evangeliums Christi gewiß zu machen; wo das geschehen ist, da ist beides zugleich begründet: Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit. Dagegen wird keineswegs deutlich, wie mit den Verheißungen zugleich die ganze heilige Schrift und ihr göttlicher Ursprung sich dem Christen verbürge, hier bleibt der Beweis zunächst in der Behauptung hangen. Soweit aber dann eine Ergänzung versucht wird, biegt das Verfahren in die andere Betrachtungsweise ein, insofern am Schluß des Kapitels der göttliche Charakter der Schrift aus den Wirkungen begründet wird, welche der heilige Geist durch sie in den Herzen der Gläubigen hervorruft: corda reddit tranquilla et pacata, suppeditat robur et laetitiam excitat filiali plane fiducia.[1]) Dieser zweite Gesichtspunkt wird von Gerhard in den Vordergrund gerückt. Wie nämlich nach ihm der heilige Geist den Gläubigen ihre Gotteskindschaft bezeugt, so überführt er sie auch davon, quod in scripturis vox patris coelestis contineatur . . . . . Ad hoc testimonium (spiritus sancti internum) pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei, virtus consolandi et roborandi animum adversus omnis generis adversitates etc., quam in lectione et meditatione scripturae pii quotidie experiuntur.[2]) Nun kann es in der Tat einen Augenblick scheinen, als führe die von Gerhard und Hunnius beschriebene Erfahrung auf eine Vergewissernng um die Schrift als solche; aber einmal bedarf es doch nur einer kurzen Besinnung, um sich klar zu machen, daß doch auch die beschriebenen Wirkungen des Wortes durchaus an dem heilsmäßigen Inhalt des Wortes hangen und daher zuletzt auch nur diesen verbürgen können, sodann aber erhebt sich nicht minder die Frage, ob ganz ähnliche Erfahrungen nicht auch an dem in der Kirche lebenden Gotteswort gemacht werden, — wie kommen wir dann zu einer Gewißheit um das Schriftwort als das spezifische Gotteswort? Mindestens müßte die von Gerhard gemeinte Erfahrung viel bestimmter umgrenzt sein, um auch nur das letzte Bedenken auszuschließen.

Auch durch die späteren Darstellungen werden diese Bedenken

[1]) Ibid. p. 17.
[2]) A. a. O. 2, 37.

nicht beseitigt. Sie unterscheiden sich von den ersten Darstellungen dadurch, daß sie nicht mehr vom Standpunkt der gewordenen, sondern der werdenden Gewißheit unternommen sind. Das mochte sich schon dadurch nahe legen, daß auf diese Weise der Charakter der Schrift, als eines sich selbst Beglaubigung verschaffenden Prinzips noch schärfer herauszutreten schien, durfte sich an sich aber durchaus auf das auch bei Luther Nachgewiesene berufen. Freilich war mit dieser Verschiebung des Standorts notwendig auch eine Verschiebung in der Beschreibung des Geisteszeugnisses gefordert, insofern diese nun nicht mehr von Röm. 8 ausgehen konnte, so gewiß dort lediglich von demjenigen Zeugnis des Geistes die Rede ist, das die Glaubigen erleben. Daraus brauchte sich jedoch noch keineswegs eine Vernachlassiguug der reformatorischen Verbindung von Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit zu ergeben — Luthers eigenes Beispiel beweist ja das Gegenteil —, es kam vielmehr nun nur darauf an, deutlich zu machen, wie der heilige Geist eben dadurch, daß er das Wort als Gnadenmittel an dem Menschen wirksam mache, auch die Gewißheit um dasselbe wecke. Die Tendenz der alten Dogmatik aber geht zweifellos dahin; dann freilich mußte auch die Schranke der von Luther angedeuteten Vergewisserung notwendig auch für die alte Dogmatik bestehen bleiben. Am meisten hat von den späteren Dogmatikern Musaeus sich Mühe gegeben, wirklich deutlich zu machen, wie die Vergewisserung um deu Inhalt der Schrift notwendig auch zu einer Vergewisserung um den göttlichen Ursprung der Schrift werde,[1]) und Baier hat auch in diesem Punkt die Resultate seines Meisters auf eine kurze Formel gebracht: divinam fidem, qua scripturae sacrae ex parte formulis (seu sensus aut doctrinae) divina origo agnoscatur, doctrina ipsa scripturae omni tempore gignit, quatenus cum attentione lecta aut voce docentis pro-

[1]) A. a. O. pars II, cap. VI: unde divina scripturae sacrae origo notitia fidei diviuae uobis innotescat. Über die Absicht, die ihn leitete, spricht er sich selbst aus, indem er das Fazit seiner Untersuchung zieht: constat etiam ex hactenus dictis verum esse, quod supra docebamus, verbum dei . . . movere intellectum in assensum supernaturalem suae a deo dependentiae per eosdem actus et motus, quibus eum . . . in ipsarum rerum credendarum assensum movet.

posita explicata et auditu percepta, per se immediate quidem sed virtute divina quam sibi semper et indissolubiliter coniunctam habet: adeoque concurrente et virtutem hanc exsereute deo intellectum quidem hominis illuminat, seu excitata cogitatione sancta et obiecto congrua, in assensum inclinat, voluntatem vero eius allicit ac movet, ut intellectus asseusum sibi ipsi (doctrinae in scripturis comprehensae) tanquam a deo profectae, praebendum imperet, et sic intellectum ipsum ad asseutiendum sub ratione revelationis divinae determinet.[1]) Wir haben die Formel ganz mitgeteilt, da sie auch in anderer Beziehung für die Würdigung der eindringenden Uutersuchungen des Musaeus, die später näher zu besprechen sind, zur Orientierung dienen mag; soviel aber geht unmittelbar aus ihr hervor, daß auch hier der Schluß auf die Vergewisserung der ganzeu Schrift nur dadurch zustande kommt, daß das, was von dem heilsmäßigen Inhalt der Schrift sich deutlich machen laßt, ohne weiteres auf die Schrift als ganzes übertragen wird. Wenn dann aber auch bei Musaeus, wie hernach deutlich werden wird, das Beweisverfahren schließlich in den Gedanken ausmündet, daß die von dem Wort ausgehenden Wirkungen den göttlichen Ursprung desselbeu verbürgen, so hat dieser Gedanke bei Hollatz eine solche Weudung erhalten, daß hier das, was Gerhard von dem gläubigen Christen ausgeführt hatte, auf den homo illuminatus übertragen wird. Als Erfolg der durch das Wort sich vollziehenden Einwirkung des heiligen Geistes auf den Menschen erscheint hier nämlich dies,[2]) ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat. Nur wird man diesen Satz nicht so verstehen dürfen, daß Hollatz grundsätzlich schon vor der fiducia volle Gewißheit um die Schrift ansetze,[3]) vielmehr will er nach dem ganzen Zusammenhang lediglich beschreiben, wie die fortschreitende Erleuchtung notwendig auch zu einer fortschreitenden Vergewisserung um den heilsmäßigen Inhalt der Schrift führe, bis in der Bekehrung assensus fidei plenus erreicht

[1]) Baier a. a. O. p. 70.

[2]) Hollatz a. a. O. p. 125.

[3]) So hat Dorner, Geschichte der protest. Theologie 1867, p. 547, den Hollatz verstanden. Der Wortlaut kann dafür zu sprechen scheineu, zumal

werde. Das Neue aber liegt darin, daß nun auch die Entstehung der Gewißheit schon durch die Reflexion auf die innerlichen Wirkungen des Worts vermittelt gedacht wird, und damit machen sich die Bedenken, welche bei Gerhards Darstellung übrig blieben, notwendig in verstärktem Maße geltend.

Besonders lehrreich werden aber die Ausführungen der alten Dogmatiker hinsichtlich der Tragweite der aus dem testimonium spiritus sancti abfolgenden Vergewisserung dadurch, daß hier die Frage direkt erörtert ist, ob von ihr aus auch eine Vergewisserung um den Kanon zu erreichen ist. Die spätere Lehrweise nimmt in der Tat einen Ansatz, auch diese Konsequenz zu ziehen. Vor allem der Wunsch, die Schriftgewißheit von der Autorität der römischen Kirche völlig unabhängig zu gestalten, mußte einen solchen Versuch nahelegen. Chemnitz freilich hat die Polemik gegen die römische Kirche noch von dem Satz aus geführt, daß die Autorität der Schrift zuletzt auf ihrem Ursprung aus dem heiligen Geist und der Abfassung durch Männer, die Gott als von ihm berufen und durch seinen Geist inspiriert beglaubigt habe, beruhe, dagegen die Kirche und zwar die ecclesia primitiva lediglich als Zeugin für diesen Ursprung in Betracht komme.[1]) Dieser Satz richtet sich besonders gegen den Anspruch der römischen Kirche, ihrerseits erst die kanonische Autorität der Schrift begründen zu können und zu müssen.[2]) Demgemäß betont Chemnitz, daß die

ja gerade Hollatz die illuminatio als besondere Stufe der Heilsordnung kennt, auch kann man geltend machen, daß gerade der illuminatus als Subjekt des Satzes erscheint, obwohl doch auch schon andere Wirkungen des Worts vorhergegangen sind, umgekehrt dagegen das testimonium sp. s. im Gläubigen nur darauf bezogen wird, daß es die Gewißheit obsignat, confirmat et locupletat. Indes besonders der Zusammenhang von p. 128, 3, aber auch das sonstige Verständnis der Heilsordnung zwingt doch, Hollatz so zu ververstehen, wie geschehen ist. Vgl. auch Reinhardt, Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700 bis 1750, p. 16/17 Anm. 2.

[1]) Chemnitz, Examen Concilii Tridentini ed. Preuß p. 54.

[2]) Chemnitz a. a. O.: Falsum est et hoc sacram scripturam nec ex se nec ex suis autoribus habere autoritatem canonicam, sed eam aliunde ex ecclesiae autoritate scilicet mutuatam esse. Illud vero manifeste blasphemum est, quod, si praesens ecclesia, pontifex scilicet Romanus cum suis praelatis scripturam sua autoritate desereret, non plus illam pervalituram quam fabulas Aesopi.

gegenwärtige Kirche lediglich an das Zeugnis der ersten Kirche gebunden sei und auch diese keinen weiteren Beruf gehabt habe als die Autorität, welche den biblischen Schriften an sich eigne, festzustellen: Pendet tota haec disputatio a certis firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere, sine manifestis et firmis documentis.[1] Chemnitz trägt keine Bedenken, aus diesem Satz auch für das Neue Testament die Konsequenz zu ziehen, daß ein Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften anzuerkennen sei. Zu den ersteren können nur diejenigen Schriften gerechnet werden, welche, nach unbedingt sicherem, übereinstimmendem Zeugnis von den Aposteln der Kirche empfohlen sind und von den Verfassern herrühren, von denen sie herrühren wollen.[2]

Nun aber konnte es scheinen, als sei auf diese Weise doch nur der „blasphemische" Irrtum abgewehrt, den Andradius so formuliert hat: Nil divinitatis inest scripturis nisi quantum accepit ab ecclesia.[3] Bleiben wir mit der Gewißheit um die Schrift nicht doch schließlich einfach an die Autorität der Kirche gebunden, wenn die Kanonizität der biblischen Schriften allein durch Rückgang auf das Zeugnis der Kirche festgestellt werden kann? Offenbar sind solche Erwägungen der Grund gewesen, daß die späteren Dogmatiker auch die Kanonizität der Schrift auf das Geisteszeugnis zu begründen versucht haben. Schon Aeg. Hunnius hatte den Satz aufgestellt, daß der paulinische Ursprung des Briefes an die Römer freilich nur aus dem Zeugnis der Kirche festgestellt werden könne, die kanonische Autorität des Briefes aber aus inneren Kriterien abgeleitet werden müsse. Quenstedt nimmt dies Urteil zustimmend herüber und dehnt es ausdrücklich auf die ganze heilige Schrift aus, nur will er mit den *χριτήρια* interna vor allem das Zeugnis des heiligen Geistes verbunden wissen.[4] Wesentlich in denselben Bahnen gehen durchweg die übrigen Dogmatiker, und nur vereinzelt begegnet eine Erneuerung der Position des

[1] Chemnitz a. a. O. p. 58.
[2] Chemnitz a. a. O. p. 58.
[3] Vgl. Quenstedt a. a. O. I p. 91.
[4] Quenstedt a. a. O. p. I, 94.

Chemnitz.[1]) Wie freilich das Zeugnis des heiligen Geistes anders von der Kanonizität der Schrift vergewissern soll, als so, daß es des heilsmäßigen Inhalts der Schrift vergewissert, wird nicht deutlich; dann aber treten sofort alle die früher geäußerten Bedenken in ihr Recht. Dazu kommt, daß eine Gewißheit um den Umfang des Kanons notwendig auch eine Gewißheit um das Recht in sich schließt, daß nur diese Schriften in den Kanon aufgenommen sind. — wie soll vollends diese Gewißheit von dem bisher beschriebenen Zeugnis des Geistes aus erreicht werden?

In der Tat haben die alten Dogmatiker selbst den Weg, den sie eingeschlagen, nicht zu Ende zu gehen gewagt, insofern sie doch die Bedeutung des Zeugnisses der Kirche für die innere Vergewisserung um die Schrift keineswegs in jedem Betracht geleugnet haben. Vielmehr gibt Quenstedt in sachlicher Übereinstimmung mit den übrigen Dogmatikern durchaus zu, daß das Zeugnis der Kirche magnum momentum in dignoscendo canone[2]) habe; und wenn er dann zwischen dem Zeugnis der alten Kirche und dem der späteren Kirche scharf unterschieden wissen will (p. 90 II) oder auch nachdrücklich betont, daß die Kirche über die Autorität der Schrift nur *διακονικῶς* et *ὀργανικῶς*, nicht aber *δικαστικῶς* et *αὐτοκρατορικῶς* urteilen könne (p. 90 V), so führt beides über Chemnitz nicht hinaus. Nur kommt freilich der Versuch, nun wirklich die Bedeutung klar zu machen, welche dies Zeugnis der Kirche noch neben dem Zeugnis des Geistes für die Vergewisserung um die Schrift hat, zu wenig deutlichen Resultaten. Wenn in verschiedenen Wendungen der Gedanke wiederkehrt, daß dem Zeugnis der Kirche wohl utilitas aber nicht necessitas zugeschrieben werden dürfe, (p. 94) so würde ein solcher Satz eine Bedeutung der Kirche für die Frage nach der Vergewisserung um die Schrift, grundsätzlich angesehen, überhaupt wieder ganz ausschalten. Nach der umgekehrten Seite erregt es aber nicht minder Bedenken, wenn diesem Urteil gelegentlich auch die positive Wendung gegeben wird, daß unter Umständen jemand durch die Autorität der Kirche zum Glauben an die Schrift gebracht werden könne (p 95). Allerdings wird ja für das Verständnis dieses

[1]) So z. B. bei Musaeus, bekämpft von Quenstedt a. a. O. p. 92.

[2]) A. a. O. p. 94. XI.

Satzes festgehalten werden müssen, daß die ganze betreffende Erörterung dem Urteil zur Erläuterung dienen soll, daß die Kirche nicht eine causa credendi heißen dürfe, aber man erfährt eben nicht, wie beides nun im Sinn des Verfassers miteinander in Einklang zu bringen ist. Weitaus am bedeutendsten ist eine Kombination, die Quenstedt dahin lautend vollzogen hat, daß der heilige Geist das Zeugnis der Kirche in seinen Dienst nehme: autoritas et testimonium ecclesiae, quaecunque illa sit sive universalis sive particularis sive primitiva sive hodierna, est motivum vel medium εἰσαγωγικόν vel λειτουργικόν, cuius ministerio utitur spiritus sanctus in suadenda nobis verbi scripti autoritate (p. 91). Wie auch immer das Urteil über die Möglichkeit einer derartigen Kombination ausfallen mag, so wird hier jedenfalls doch der Versuch gemacht, dem Zeugnis der Kirche wirklich eine Stelle in der Vergewisserung durch die Schrift zu wahren. Und selbst das Urteil, das seit dem Vorgang Schröders bei einer Reihe von Dogmatikern wiederkehrt,[1]) daß die älteste Kirche nur hinsichtlich des menschlichen Urhebers, nicht aber über den göttlichen Ursprung der deuterokanonischen Schriften gezweifelt habe, so ungeschichtlich es ist, beweist doch, wie man auf Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Kirche nicht verzichten wollte. Endlich tritt das auch darin zutage, daß man um dieses Zeugnisses willen den Unterschied zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften auch dann noch aufrecht erhielt, als er, schon um des soeben angeführten geschichtlichen Urteils willen, praktisch notwendig völlig bedeutungslos geworden war. Und wenn endlich Hollatz den ganzen Unterschied für bedeutungslos erklärt, so wird das doch auch von ihm nicht einfach auf das individuelle Geisteszeugnis, sondern auf die Tatsache begründet, daß von den gegenwärtigen Lehrern der Kirche auch den sogenannten deuterokanonischen Schriften göttliche Autorität zugeschrieben werde.[2]) Damit ist dann freilich die Entwicklung, welche den Anspruch der römischen Kirche, die Autorität des Kanons zu begründen, ins Unrecht setzen sollte, selbst bei einer Berufung auf die Kirche angekommen, welche einfach die Gewißheit um die Kanonizität der

[1]) Z. B. bei Gerhard a. a. O. II p. 186, Quenstedt a. a. O. I, 235; anders Baier a. a. O. p. 84, nur referierend: Hollatz a. a. O. p. 140.

[2]) Hollatz a. a. O. p. 140.

Schriften auf die Autorität der Lehrer der Kirche gründet. Das ist nun gewiß kein Resultat, bei dem die evangelische Theologie sich beruhigen dürfte. Aber die Entwicklung bringt sehr lebhaft zum Bewußtsein, wie spontan notwendig immer wieder die Erkenntnis sich durchsetzt, daß die heilige Schrift bei aller Bedeutung, welche sie für den einzelnen hat, doch zunächst der Kirche als solcher gegeben ist, und daher auch auf nicht römischem Standpunkt zuletzt die Kirche es sein muß, welche über den Kanon zu urteilen hat. Dem kann auch der Umstand zur Bestätigung dienen, daß seit dem Vorgang von Dorsche die Dogmatiker nicht hervorzuheben versäumen, daß das testimonium spiritus sancti keineswegs ein privatum, sondern ein publicum sei.[1]) Eine wirkliche Fruchtbarmachung des Satzes hat allerdings nicht stattgefunden, aber der Eifer, mit dem er von den Dogmatikern aufgenommen wird, ist doch Beweis, daß der Vorwurf, gegen den dieser Satz schützen soll, besonders schwer empfunden wurde. Dann darf man auch in ihm einen Ausdruck der Erkenntnis finden, daß die Vergewisserung um die Schrift tatsächlich doch nur innerhalb der Gemeinde zustande kommt, und daß es unter allen Umständen zweierlei ist, selbständige Gewißheit um die Schrift zu fordern und auch dem einzelnen die Entscheidung über den Umfang des Kanons zuzuschreiben. Jedenfalls haben die alten Dogmatiker tatsächlich das letztere nicht getan und nicht tun wollen. Im Unterschied vielmehr von der reformierten Theorie, welche in ihren Bekenntnisschriften auf Grund des Geisteszeugnisses die Zahl der kanonischen Schriften festgestellt hat,[2]) erklärt Quenstedt ausdrücklich: Si pro numero librorum sumitur vox canonis, concedimus talem catalogum in scriptura non haberi, sed ex traditione et testimonio veteris ecclesiae, Judaicae pariter et Christianae innotescere, quae tot et non plures libros canonicos esse ὁμοθύμαδον testantur. Negamus vero librorum canonicorum catalogum esse articulum fidei reliquis in scriptura contentis superadditum. Multi fidem habent et salutem consequi possunt, qui numerum librorum

[1]) Z. B. Quenstedt a. a. O. I, 100, 101; Hollatz a. a. O. p. 128.

[2]) Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum p. 314, 362; vgl. dazu Zahn, Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons p. 30.

canonicorum non tenent.[1]) Mit einem solchen Satz ziehen die alten Dogmatiker am entscheidenden Punkte vor den letzten Konsequenzen des von ihnen eingeschlagenen Weges sich zurück und bleiben in den Bahnen Luthers.

Dann muß freilich geurteilt werden, daß die Bemühungen der alten Dogmatik an diesem Punkte schließlich nicht wesentlich darüber hinausgeführt haben, daß die Schwierigkeiten, welche hier liegen, und die Schranken, welche der Vergewisserung aus dem testimonium spiritus sancti notwendig gezogen sind, erneut zum Bewußtsein kommen. Ein direkter Lösungsversuch für die hier sich ergebenden Fragen liegt noch am meisten in der Kombination vor, welche Quenstedt zwischen dem Zeugnis des heiligen Geistes und dem Zeugnis der Kirche zu vollziehen versucht hat. Dieser Versuch aber führt bereits auf einen zweiten Punkt, um dessen Klarstellung die alte Dogmatik sich bemüht hat. Auch für Luther hatte ja die natürliche Vergewisserung um die Schrift nicht geringe Bedeutung. Aber ein Versuch, sie mit der spezifisch christlichen Gewißheit zu vermitteln, ist bei ihm nicht zu finden. Für die alte Dogmatik dagegen mußte schon der Wunsch, auch dem Fernestehenden einen Weg zur Vergewisserung um die Schrift zu zeigen, Veranlassung sein, auch auf die für den natürlichen Menschen erreichbare Wahrheitserkenntnis einzugehen. Bei Hunnius a. a. O. haben die allgemeinen Beweismittel für die Göttlichkeit der Schrift sogar so sehr das Übergewicht, daß das testimonium spiritus sancti nur als ein Beweismittel unter einer langen Reihe anderer erscheint, wenn auch als das bedeutsamste und beweiskräftigste. Einzeln erscheint auch bei späteren Dogmatikern — so bei Calov — eine ähnliche Anordnung, im ganzen aber sind dort die sogenannten *κριτήρια* externa und interna deutlich zwiefach gegen das testimonium spiritus sancti abgestuft. Über den Sinn, in welchem dies geschieht, hat am eingehendsten Gerhard sich ausgesprochen.[2]) Gerhard sagt sich nämlich, daß, wenn man ganz Fernstehende nur auf das Zeugnis des heiligen Geistes verweisen wollte, das tatsächlich eine Aufforderung zum trägen Warten bedeute, bis dies

[1]) Quenstedt a. a. O. p. 94.

[2]) Vgl. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch lutherischen Kirche, 7. A. p. 32. Joh. Gerhard, Ausgabe von 1657, p. 4 f.

Zeugnis auch an sie ergehe. Daher sollen diese zunächst auf die *χριτήρια* externa für die Glaubwürdigkeit der Schrift, unter denen das Zeugnis der Kirche obenan steht, hingewiesen werden. Wie der Schüler zunächst auf die Autorität des Lehrers hin glauben muß, so sollen die „pagani" zunächst angeleitet werden, auf das Zeugnis der Kirche hin der Schrift zu glauben. Dann verbirgt sich Gerhard freilich nicht, daß der Vergleich doch nicht ganz zutrifft, da für den paganus eben die Kirche noch nicht Autorität ist. Muß daher schließlich schon der Lehrer die Wahrheit des Zeugnisses, für das er Anerkennung fordert, näher begründen, so muß vollends der Autoritätsanspruch der Kirche für die Glaubwürdigkeit der Schrift durch den Nachweis der *χριτήρια* interna erhärtet werden, welche dieser Glaubwürdigkeit zum Zeugnis dienen.[1]) Dann erst mag folgen, daß der heilige Geist im Herzen des Menschen sein Zeugnis vollzieht und die Wahrheit seiner Worte versiegelt.

Nun wird man mit der Tendenz dieser Ausführungen Gerhards gewiß insoweit einverstanden sein, als die eigentliche Gewißheit um die Schrift erst unter Einwirkung des heiligen Geistes zustande kommen, doch aber auch den natürlichen Beweismitteln für ihre Wahrheit ihr Recht bleiben soll. Auch wird die Bedeutung der letzteren ohne Zweifel im allgemeinen richtig eingeschätzt, wenn ihr pädagogischer Wert hervorgehoben wird. Aber auch dem wird man zustimmen, wenn Gerhard anderwärts diese Aussage durch die Erinnerung ergänzt, daß jene Gründe immer noch auch dem gläubigen Christen zur Überwindung von Zweifeln dienen müssen. Daß wir einen derartigen Beweis für die heilige Schrift gegenwärtig mit anderen Mitteln führen müßten, darf dabei ja ganz

[1]) Als *χριτήρια* interna zählt Gerhard ed. Cotta II, 37 die antiquitas, rerum maiestas, sermonis singularitas, perpetua conformitas, miraculorum divinitas, prophetiae dignitas, complementi veritas, diabolici adversus eam furoris immanitas, ipsius scripturae in persuadendo et permovendo efficacitas. Zu den *χρ.* ext. rechnet er außer dem Zeugnis der Kirche: martyrum obsignatio, poenae blasphemorum et persecutorum. Hinsichtlich der Unterscheidung der *χρ.* interna und externa finden sich bei den alten Dogmatikern nur unbedeutende Abweichungen; z. B. wird von anderen die antiquitas zu den äußeren Kennzeichen gerechnet. Am sorgfältigsten abgewogen ist die Darstellung bei Quenstedt a. a. O. p. 97, die in beiden Gruppen je neun Merkmale zählt.

nußer Ansatz bleiben. Wohl aber darf man fragen, ob hier nicht doch die Möglichkeit einer solchen rein apologetischen Begründung der Schriftgewißheit erheblich überschatzt sei. Das gibt Gerhard bis zu einem gewissen Grade ja selbst zu, daß auf dem von ihm bezeichneten Wege allein Autoritatsglaube nicht begründet werden könne. In Wirklichkeit wird sich hernach zeigen, daß jedenfalls das, was man in der Christenheit als Autoritatsglaube zu bezeichnen pflegt, keineswegs nur auf diesem Wege zustande gekommen ist. Vollends aber wäre es ein verhängnisvoller Irrtum, wenn wirklich allgemein gelten sollte, daß eine natürliche Vergewisserung um die Schrift für die Erfahrung des Geisteszeugnisses die Voraussetzung bilden müsse. Es hat doch ein gutes Recht, wenn die alte Dogmatik sonst Bedenken trägt, die natürliche Wahrheitsgewißheit zur conditio sine qua non der spezifisch christlichen Vergewisserung zu machen.[1]) Die Dogmatik hat dabei freilich zunachst den Gegensatz gegen die römische Weise der Vergewisserung und den Anspruch dieser Kirche auf Begründung der Schriftautorität im Auge; das Bedenken aber greift viel weiter. Wenn wirklich allein das Zeugnis des heiligen Geistes die christliche Schriftgewißheit in evangelischem Sinn begründen kann, dann darf diese Position nicht wieder dadurch gefahrdet werden, daß die spezifisch christliche Gewißheit von der mit natürlichen Mitteln zu erreichenden abhangig gemacht wird, wie hoch man im übrigen eine solche auch einschätzen mag.

Nicht minder freilich können die Ausführungen Gerhards dann zu der umgekehrten Erwägung Anlaß geben, ob ein apologetisches Verfahren in dem Umfang, wie Gerhard es schildert, überhaupt möglich ist, ohne daß es tatsächlich bereits auch zu einer Wirkung des heiligen Geistes auf den Menschen kommt. Denn wenn die natürliche Begründung der Schriftautorität hier keineswegs nur durch einen Hinweis auf die rein formalen Gründe vollzogen wird, sondern der Mensch auch auf die innere Herrlichkeit der Schrift hingewiesen werden soll, so kann er von dieser sich doch unmöglich zu überzeugen versuchen, ohne daß tatsächlich das Wort schon als Gnadenmittel an ihm wirksam wird. Insofern erleidet sogar

[1]) Z. B. Quenstedt a. a. O. I p. 94 vgl. Musaeus a. a. O. p. 460.

der an sich richtige Gedanke eine gewisse Einschränkung, daß ein bisher Fernstehender nicht sogleich auf das testimonium spiritus sancti verwiesen werden könne. Richtig ist er, insofern als einem solchen mit einem expressen Hinweis auf dies Zeugnis allerdings nicht geholfen wäre; wohl aber darf und muß ihm zugemutet werden, daß er dem Schriftwort selbst sich unterstelle, — das ist aber tatsächlich auch eine Unterstellung unter die zeugnisgebende Tätigkeit des heiligen Geistes. Die Sache steht also so, daß wir freilich den Fernstehenden lediglich in demselben Sinne auf die heilige Schrift wie auf irgend ein anderes Buch verweisen können; indem er aber nach seiner Weise und mit den ihm zugänglichen Mitteln dieses Buches sich zu bemächtigen sucht, untersteht er bereits zugleich der spezifischen Einwirkung des heiligen Geistes.

Eben damit stehen wir aber bereits mitten in der Frage, die hier vor allem erörtert sein will, ob nämlich eine einfache Trennung der natürlichen und spezifisch christlichen Vergewisserung um die Schrift überhaupt möglich ist. Eben zu dieser Frage drängt die altdogmatische Theorie auch von einer anderen Seite. Ist denn die Herrlichkeit des in der Schrift vorliegenden Inhalts so ohne weiteres allen in gleicher Weise erkennbar, daß darüber auch ohne Wirkung des heiligen Geistes ebenso geurteilt würde wie mit ihr? Oder wenn unter den χαρίσματα interna von Quenstedt auch die singularis ad flectendas hominum mentes ad omne genus virtutum et avocandas a vitiis efficacitas (p. 97) gezählt wird, so macht er sich damit in seinem Sinn gewiß nicht eines Übergriffs in das Gebiet des Geisteszeugnis schuldig, es handelt sich einfach um eine Auswirkung der moralischen Überzeugungskraft des Worts (p. 171), aber die Frage drängt sich doch auf: läßt sich diese efficacitas wirklich so einfach von der intrinseca vis verbi, welche von demselben Dogmatiker dem Zeugnis des heiligen Geistes koordiniert wird, trennen?

Wenn freilich um deswillen einige Dogmatiker — unter ihnen selbst Hollatz — schon durch die χαρίσματα interna fides divina begründet werden lassen, so ist das gewiß keine Lösung, welche auf der reformatorischen Linie liegt. Vielmehr wirkt sich hier lediglich eine Unsicherheit aus, die in der altdogmatischen Theorie insofern von Anfang an angelegt war, als eine scharfe Grenz-

bestimmung der fides divina und humana in evangelischem Sinn versäumt wurde.[1]) Das aber hängt wieder mit der unzureichenden Auffassung des Wesens der Offenbarung zusammen. Wird als Objekt der christlichen Wahrheitsgewißheit die göttliche Offenbarung erkannt, welche als Selbsterschließung Gottes den Menschen in seine Gemeinschaft hineinziehen will, so kann der Christ dieser Offenbarung nur so gewiß werden, daß er von diesem Gott der Offenbarung in seine Gemeinschaft sich hineinziehen läßt und vertrauensvoll auf sie eingeht. Wird dagegen die Offenbarung, wie es in der alten Dogmatik geschieht, wesentlich als Lehrmitteilung gedacht, und ist zum Teil diese geoffenbarte Wahrheit auch mit den Mitteln natürlicher Erkenntnis zugänglich, so droht von vornherein die Gefahr, daß der grundsatzlich bestimmt anerkannte spezifische Unterschied der fides humana und divina tatsächlich zu einem nur gradnellen wird, und das Zeugnis des heiligen Geistes zu einer Art Ergänzung und Verstärkung der natürlichen Beweismittel herabsinkt. Quenstedt betont (p. 98) ausdrücklich, daß durch die χριτήρια externa und interna eine certitudo non coniecturalis tantum, sed moralis begründet werde. Ist da der Unterschied von Hollatz so groß, wenn doch umgekehrt dieser die fides humana, mit der er sich für die Schätzung der χριτήρια interna nicht zufrieden geben will, nur im Sinn einer unsicheren Meinung versteht und ausdrücklich hervorhebt, daß hinsichtlich der göttlichen Gewißheit verschiedene Grade anzuerkennen seien und summa assensus certitudo erst durch das testimonium spiritus sancti begründet werde (a. a. O. p. 122), ja wenn er dann weiter feststellt: Principalis et ultima ratio, in quam reliqua credibilitatis motiva tantum resolvuntur, quaeque unice et ultimate, ut in ea acquiescamus, movet ad divina fide credendum . . . est sola autoritas dei tum externe revelantis tum iuterne sive in cordibus nostris observantis (p. 125)? Kann es nicht scheinen, als handele es sich lediglich um einen Unterschied der Terminologie, während man in der Sache wesentlich einig sei? Und doch mag gerade der zuletzt angefuhrte Satz des Hollatz deutlich machen, daß es

[1]) Am meisten hat auch dafür Musaeus getan a. a. O. p. 458 f.; aber auch seine Ausführungen sind stärker in der Abweisung scholastischer Irrtümer als in der positiven Darlegung.

in Wirklichkeit eine Aufgabe der reformatorischen Position bedeutet, wenn man die fides divina schon vor dem Zeugnis des heiligen Geistes ansetzt; während dieses bei Luther wirklich das den Glauben begründende ist, wird es nach dem letzten Satz des Hollatz zu einem Mittel, bei den χριτήρια interna für die Schrift uns Beruhigung zu verschaffen. Diese also sind es, welche eigentlich die Gewißheit tragen sollen.

Nach dieser Richtung darf demnach eine Verbindung zwischen dem Zeugnis des heiligen Geistes und den äußeren und inneren Beweismitteln für die Schrift gewiß nicht hergestellt werden. Nun aber wurde bereits darauf hingewiesen, daß Quenstedt an einem bedeutsamen Punkte die umgekehrte Kombination vollzogen hat, daß er die natürliche Wahrheitsvergewisserung in das Zeugnis des heiligen Geistes mit hinein zu ziehen versucht. Ebenso hat derselbe Gerhard, der in der vorher bezeichneten Weise so scharf zwischen dem Zeugnis des heiligen Geistes und den natürlichen Beweismitteln unterscheidet, dann doch wieder gelegentlich die Formel gebildet, daß der heilige Geist per interna scripturae criteria sein Zeugnis vollziehe (a. a. O. II, 43). Genau ebenso formuliert Hutterus die Sache. Für die kanonische Autorität der Schrift tritt nicht bloß das Zeugnis der Kirche, sondern auch innere Kennzeichen ein: tamen tum demum certam et salutarem plerophoriam assequimur, quando idem spiritus, quo libri illi scripti atque editi sunt, in mentibus nostris per interna illa criteria de illorum autoritate canonica testatur.[1]) Gleichwohl ist es doch nicht zufällig, wenn in der späteren Dogmatik im ganzen eine derartige Kombination zurücktritt. Man war besonders unter dem Einfluß des Rathmannschen Streites zwiefach ängstlich geworden, eine Geisteswirkung zuzulassen, die nicht durch das Wort vermittelt sei. Ob diese Bedenken wirklich begründet sind und die beabsichtigte Kombination in jedem Sinn unmöglich machen, wird nachher zu untersuchen sein. Jedenfalls ist nach anderer Richtung die Herstellung einer Verbindung unmöglich.

[1]) Hutteri loci, quaest. I prop. III bei Klaiber, a. a. O. p. 6. An diesem Satz wird übrigens besonders deutlich, wie genau in dem altdogmatischen System die Lehre von der Inspiration und dem testimonium sp. s. aufeinander angelegt sind. Jene begründet objektiv, dieses subjektiv die Schriftautorität.

Noch an einem dritten Punkte hat die alte Dogmatik eine bedeutsame Förderung der Problemstellung gebracht. Für Luther trat die Frage noch ganz zurück, wodurch denn jene unmittelbare Selbstgewißheit, welche er fordert, vor der Möglichkeit einer Selbsttäuschung geschützt sei. Die alten Dogmatiker wurden dagegen schon durch ihre Gegner gezwungen, diesen Punkt ins Auge zu fassen. Besonders beliebt war der Einwand, daß die lutherische Doktrin sich eines Zirkelschlusses schuldig mache[1]): Für die Göttlichkeit der Schrift berufe man sich auf das Geisteszeugnis; frage man aber: Unde probas spiritum illum esse divinum, so antworte man: quia scriptura testatur illum esse divinum et obligationem illius esse infallibilem. Die gewöhnliche Antwort lautete, es sei zu unterscheiden inter circulum sophisticum et regressum demonstrativum; nur in jenem werde Unbekanntes durch Verweisung auf Unbekanntes erwiesen: in regressu vero demonstrativo a cognitione confusa ad distinctam procedimus. Für die Göttlichkeit der Schrift berufe man sich auf das Zeugnis des heiligen Geistes, der durch die Schrift den Menschen erleuchte und bekehre; frage man aber, wodurch dieser heilige Geist als göttlich sich verbürge, so erschließe man eben aus jenen Wirkungen die Göttlichkeit des in ihnen sich betätigenden Geistes. In der Tat kann es scheinen, als ob überall da, wo man das Geisteszeugnis in der früher beschriebenen Weise in der Form eines praktischen Schlusses von der Ursache auf die Wirkung verlaufen läßt, eben diese Wirkung alle weiteren Fragen nach der Realität und Normalität des Geisteszeugnisses unmöglich mache. In Wirklichkeit aber ist das doch nur scheinbar der Fall. Mag es auch so sein, daß die göttliche Geisteswirkung, welche der Mensch in der Erleuchtung und Bekehrung erfährt, tatsächlich notwendig die Gewißheit um ihren Ausgangspunkt mit sich führt, so ist es doch etwas ganz anderes um die Frage, ob diese Wirkung auch dann noch ihren göttlichen Ursprung dem Christen verbürgen könne, wenn sie zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird. Wird nicht mindestens in der Anfechtung dem Christen überhaupt sehr zweifelhaft werden können, ob denn in jenen Erfahrungen wirklich etwas so absolut Neues in

[1]) Vgl. Hollatz a. a. O. p. 128.

ihm eingetreten ist, daß es schlechterdings aus dem natürlichen Zusammenhang seines Lebens nicht erklärt werden kann? Und wenn auch der Christ diese Frage noch zu bejahen Mut hat, erhebt sich weiter die andere Frage, ob denn die Tatsache, daß durch das Schriftzeugnis Gottes Wirkung auf uns ergangen ist, notwendig auch schon die unbedingte Fehllosigkeit dieses Wortes garantiert? Kann denn nicht auch unter Umständen durch fehlsames Zeugnis Gottes Wirkung auf uns sich vollziehen? Insoweit wenigstens sind diese Bedenken den alten Dogmatikern durchaus nicht fremd geblieben, als sie rückhaltslos anerkennen, daß durch den Hinweis auf die Wirkung, welche im Christenleben sich ausprägt, nicht in dem Sinne etwas Objektives benannt sei, daß es auch für den Draußenstehenden Beweiskraft haben könnte: Hoc testimonium non valeat *πρὸς ἕτερον*, valet tamen *πρὸς ἑαυτόν*. Jene Gewißheit ist eben Glaubensgewißheit, dem der sie erlebt, so unmittelbar gewiß, daß er normalerweise nach einer weiteren Begründung nicht fragen wird: Ut, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipse experimur, ita dum spiritus sanctus veritatem coelestem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intra testificatur, tum eum operari et testificari similiter actu ipso experimur.[1])

Damit war aber auch die alte Dogmatik tatsächlich wieder bei der Position Luthers angelangt, vermöge deren die christliche Wahrheitsgewißheit lediglich in sich selbst beruht und nicht von einer höheren Instanz her ihre Sicherheit zu Lehen nimmt. Eine weitere Vergewisserung, daß hier nicht doch Selbsttauschung vorliege, kann dann nur so geschehen, daß der Christ durch eine Analyse der Entstehung seiner Gewißheit von ihrem Recht sich erneut zu überzeugen versucht. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem die sorgfaltigen Untersuchungen zu würdigen sind, welche Musaeus in dem 2. Teile seiner introductio in theologiam im 6. Kapitel über die Begründung der Schriftautorität fur den einzelnen angestellt hat. Sie sind direkt an dem Interesse orientiert, zu einer Rechenschaft über die Gewißheit um die Schrift anzuleiten. In scharfer Polemik wendet Musaeus sich gegen diejenigen,

[1]) Kromayer Theol. positivo-polem. p. 30 bei Hollatz a. a. O. p. 129.

welche für ihre Gewißheit um die christliche Wahrheit sich zwar auf die Offenbarung und die Schrift berufen, ihren Glauben an die Schrift aber wieder nur darauf stützen konnen, daß sie von Kindheit an so unterwiesen sind. Wo wirkliche Gewißheit um die Schrift in evangelischem Sinn vorhanden ist, da muß der Christ darüber Rechenschaft geben konnen, wie dieses Wort durch seine Einwirkung auf den Intellekt wie Willen diese Gewißheit um sich selbst erzeugt hat.[1]) Wo freilich eine Rechtfertigung unserer Gewißheit in der Form einer Selbstbesinnung auf die Entstehung gegeben wird, da kommt ja notwendig die Subjektivitat dieser Gewißheit recht deutlich zum Bewußtsein. Aber schon Musaeus weist darauf hin, daß gerade an dieser Subjektivität die eigentümliche Überzengungskraft unserer Gewißheit hafte.[2]) Naher verlauft seine Darstellung, bei der ebenso die formale Verwandtschaft mit scholastischen Theorien, als die durchgehende sachliche Auseinandersetzung mit denselben lehrreich ist, in den entscheidenden Hauptpunkten folgendermaßen.

Nach einer kritischen Besprechung des scholastischen Verstandnisses der fides divina bildet den Ausgangspunkt die Erinnerung, daß die fides divina um die göttlichen Glaubensobjekte notwendig eine Vergewisserung um den göttlichen Ursprung der in der Schrift niedergelegten Offenbarung in sich schließe. Diese Gewißheit aber, wenn sie evangelischer Art sein soll, muß die Offenbarung selbst in dem Christen hervorrufen: immediate, sed cum dei concursu supernaturali. Der erste Teil des Satzes, die Behauptung der unmittelbaren Selbstbezeugung der Schrift, wendet sich gegen die Scholastik mit dem Nachweis, daß auch da, wo dort ahnliches behauptet wird, tatsachlich die Entstehung der Gewißheit durch die Bindung an die Gewißheit um die signa ac motiva credibilitatis und speziell das Zeugnis der Kirche doch schließlich auf

---

[1]) A. a. O. p. 535.

[2]) Musaeus a. a. O. p. 528: Quemadmodum omnis effectus arguit suam causam et intellectum in sui dependentiam a causa sua movet, ita intellectus actus cognoscendi supernaturales et voluntatis actus motusque supernaturales eo magis movent intellectum in cognitionem suae a deo dependentiae quod ipsis facultatibus animae intellectus et voluntati subiective insunt.

diese gegründet werde. Der zweite Teil des Satzes dagegen bringt zu dem ersteu insofern die notwendige Erganzung, als ausdrücklich anerkannt wird, daß der Inhalt der Schrift oder gar das Wort an sich noch keine unmittelbare Gewißheit begründen könnte. Es ist aber eben der Grundirrtum der Scholastik zu übersehen, daß der heiligen Schrift eine vis altioris ordinis, quae supernaturalis et vere divina est, (p. 451) innewohnt. Dann freilich läßt sich die unmittelbare Selbstbezeugung des Wortes nicht deutlich machen. Die Worte an sich nämlich können hier wie überall nur die Kenntnis des Inhalts vermitteln. Der Inhalt aber ist nicht bloß in sich selbst undeutlich, sondern muß dem natürlichen Erkennen direkt als Torheit erscheinen. Um des ersteren Gesichtspunktes willen kann überhaupt die Vergewisserung nur durch bloße Einwirkung auf das Erkenntnisvermögen nicht zum Ziel kommen. Vielmehr greift hier die allgemeine Regel Platz, daß da, wo der Gegenstand in sich selbst undeutlich der Erkenntnis sich darbietet, die Gewißheit nur durch gleichzeitige Wirkung auf deu Willen zum Ziel kommen kann. Hier aber, wo es um die Vergewisserung geistlicher Objekte sich handelt, zu deren Erkenntnis ebenso der Verstand völlig verfinstert als der Wille erstorben ist, kann die Vergewissernng nur so zum Ziele kommen, daß mit dem Inhalt des Wortes sich eine übernatürliche Kraft, welche sachlich mit der Kraft des heiligen Geistes identisch ist, verbindet elevatque illud (verbum) ad actus et effectus supernaturales (p. 493). Dabei bildet die Erleuchtung des Verstandes für die Einwirkung auf den Willen die logische Voraussetzung: voluntas enim allici trahique non potest, nisi ab obiecto prius cognito. Für sich allein aber führt die Erleuchtung des Intellekts doch nicht weiter, als daß der Mensch, indem er an der auf ihn ergehenden Einwirkung inne wird, daß Gott mit ihm redet, auch bis zu einem gewissen Grade geneigt wird, den assensus zu den Wahrheiten, welche ihm so nahe gebracht werden, zu vollziehen. Diese Bereitschaft ruht aber allein auf der Empfindung des übernatürlichen Ursprungs der erfahrenen Einwirkung, wogegen der Gegenstand selbst trotz der erleuchtenden Tätigkeit des heiligen Geistes in sich selbst dem Menschen durchaus undeutlich bleibt (p. 516). Daher erklärt sich denn, daß dem wirklichen Vollzug des assensus nicht bloß starke Bedenken, sondern notwendig

geradezu falsche Urteile über die Beschaffenheit der Objekte sich entgegenstellen. Um deswillen würde der Prozeß der Vergewisserung nicht zum Ziele kommen, wenn nicht Gott gleichzeitig auch auf den Willen des Menschen einwirkte. Indem aber dasselbe Objekt, das dem Erkenntnisvermögen sub ratione veri zur Aneignung dargeboten wurde, dem Willen sub ratione convenientiae ac boni erscheint, geht von der mit dem Inhalt des Wortes verbundenen übernatürlichen Geisteskraft auf den erstorbenen Willen des Menschen eine solche Wirkung aus, daß der Wille von der Vortrefflichkeit des ihm vorgehaltenen Gutes angezogen nunmehr den Intellekt bestimmt, das an ihn ergehende Wort als Gottes Wort zu bejahen: Damit ist die Vergewisserung um die im Worte sich darbietenden Objekte zum Ziel gekommen.

Man sieht, wie hier wirklich versucht wird, den Gedanken Luthers deutlich zu machen, daß der Christ vom Inhalt des Wortes aus seines als eines an ihn ergehenden Gotteswortes gewiß wird. Musaeus will es nicht dabei lassen, daß die Verbindung der übernatürlichen Geisteskraft mit dem Inhalt nur behauptet wird; es soll wirklich das Wort nicht bloß Gelegenheitsursache für die göttliche Wirkung, sondern Mittel derselben sein. Darum wird wiederholt betont (p. 517, 522), daß das Wort ebenso dem Verstand sub ratione veri als dem Willen sub ratione boni erscheine. Tatsächlich freilich wird dann doch nur der letztere Gedanke für die Vergewisserung fruchtbar gemacht. Mit anderen Worten: Der Inhalt des Wortes hilft freilich dazu, das Hindernis zu überwinden, welches der Vergewisserung sich entgegenstellt, eine direkte Bedeutung des Inhalts für die Vergewisserung wird dagegen nicht nachgewiesen. Das hängt aber damit zusammen, daß die übernatürliche Geisteskraft und der Inhalt des Wortes als zwei nebeneinander wirkende koordinierte Faktoren erscheinen. Dann konnte wenigstens unter den vorliegenden psychologischen oder, wenn man lieber will, erkenntnistheoretischen Voraussetzungen die Darstellung nicht wohl anders verlaufen, als sie verläuft. In Wirklichkeit kommt es aber darauf an, klar zu machen, wie derselbe Vorgang, der einerseits durch und durch psychologisch vermittelt ist, anderseits streng supranatural zu verstehen ist. Auch dann muß allerdings festgestellt werden, daß der Inhalt für sich allein den Menschen

nicht vom göttlichen Ursprung der Schrift und damit ihrer Wahrheit zu überführen vermag. Aber es kann dann in der Beschreibung der Entstehung des Glaubens nicht die weitere Aufgabe sein, deutlich zu machen, wie diese sich gewissermaßen auf jene Faktoren verteilt. Die Frage ist vielmehr darauf zu stellen, wie gerade an dem wirkend aufgenommenen Inhalt die supranaturale Einwirkung als solche von den Menschen erkannt wird, mit anderen Worten, wie der Christ vom Inhalt des an ihn ergebenden Wortes aus dieses Wortes als eines göttlichen Wortes gewiß wird.

Notwendig folgt dann, daß auch die Selbstbesinnung des Christen auf die Entstehung dieser Gewißheit von Musaeus nicht ausreichend beschrieben ist. Zwar darin hat er durchaus recht, daß der Christ, auf die Gründe seiner Gewißheit sich besinnend, darüber aufs neue sich klar werden muß, daß das Wort, durch welches die christliche Wahrheit sich ihm darbot, als ein Gotteswort ihm gewiß wurde, und das bedeutet allerdings eine Selbstbesinnung darüber, daß es streng supranaturale Einwirkungen waren, die er erlebte. Ist nun aber für den Prozeß der Vergewisserung der Inhalt des Wortes nicht wirklich fruchtbar gemacht, so kann auch eine Analyse des Vorgangs nur an formalen Merkmalen den supranaturalen Charakter der erlebten Einwirkung festzustellen suchen. Dafür hat Musaeus wertvolle Fingerzeige gegeben. Er weist darauf hin, daß, wenn der Mensch, der bisher den geistlichen Objekten völlig verständnislos gegenüberstand, für sie Verständnis zu gewinnen beginnt, und wenn der Wille, der ebenso für jene Gegenstände geistlich erstorben war, von ihm angezogen wird, beides notwendig dem Christen zum Beweis werden muß, daß hier eine übernatürliche Gotteswirkung vorliege. Offenbar unterscheidet sich Musaeus hierbei von einer Konstruktion, wie sie etwa bei Hollatz nachgewiesen ist (p. 49) dadurch, daß hier nicht die mit dem Zustand der Erleuchtung und Bekehrung verbundenen allgemeinen Geisteswirkungen ins Auge gefaßt sind, sondern die ganze Erörterung wirklich in einer Analyse des Entstehungsprozesses des Glaubens festzuhalten versucht wird. Aber einmal ist doch auch hier die Analyse noch nicht bis auf den letzten Punkt zurückgeführt, wenn es anders auch in jenen ersten Regungen des Erkennens und Wollens nicht um Vorgänge sich handeln soll, welche

hinter der Schwelle des Bewußtseins sich abspielen, und für Musaeus ist es gerade charakteristisch, daß er das nicht will. Sodann aber kehren doch auch hinsichtlich jener ersten Erkenntnis- und Willensakte schließlich ähnliche Bedenken wieder, wie sie vorhin der Reflexion auf das im Christentum entstehende Neue sich gegenüberstellten. Darauf weist Musaeus selbst hin, daß die Beobachtung, auf welche er sich beruft, zunächst an solchen gemacht sei, die in reifem Alter durch einen direkten Bruch mit der Vergangenheit zur Bekehrung kommen (528 ff.). Das stärkste Bedenken liegt hier aber nicht, wenn doch schließlich es in keinem Christenleben ganz an Verständnis für die von Musaeus geschilderten Vorgänge fehlen darf. Wohl aber erhebt sich auch hier die Frage, ob auch für die Analyse der Glaubensentstehung jene inneren Vorgänge, welche tatsächlich das Werden des Glaubens beeinflußt haben, sich deutlich genug als supranatural gewirkte abheben, und ob sie ebenso auch ohne weiteres den Inhalt des Wortes gewährleisten können. Man wird sich hier erinnern müssen, daß Luther auch der Möglichkeit einer Selbsttäuschung gegenüber den eigentümlichen Inhalt der christlichen Gewißheit fruchtbar zu machen versucht hat, und es wird sich fragen, ob nicht durch eine Kombination dieser Gedanken mit dem, was bei Musaeus richtig ist, weiterzukommen ist.

Dabei ist auf eine Erörterung der psychologischen Voraussetzungen, die für die Darstellung des Musaeus bestimmend sind, verzichtet. Es bedarf auch nicht eines nachträglichen Eingehens auf sie. Was an ihnen für unseren Zweck bedeutsam ist, ist nicht sowohl die zugrunde liegende philosophische Voraussetzung selbst, als die bedeutsame Vertiefung derselben, welche Musaeus offenbar im Interesse des Verständnisses der Offenbarung an ihr vollzogen hat. Gegen die zugrunde liegende psychologische Konstruktion kann man an sich gewiß mit Recht einwenden, daß eine Erkenntnis, die in sich selbst undeutlich sei, unmöglich durch den Willen zu einer deutlichen werden könne.[1]) Bei Musaeus aber wird die Notwendigkeit und Möglichkeit, daß der Wille hier entscheidende

[1]) Zu vergleichen ist etwa die Kritik, welche Bergmüller, Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie p. 23 f. an der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen bei Thomas von Aquino geübt hat.

Bedeutung habe, dadurch deutlich zu machen versucht, daß nachgewiesen wird, wie der eigentümliche Inhalt der Offenbarung zugleich den Willen in Anspruch nehme. Man darf darin einen Ausdruck der Erkenntnis finden, daß die Vergewisserung um die Offenbarung notwendig praktischer Art sein muß. Vollständig wird dieser Gedanke freilich erst dann zu seinem Recht kommen, wenn auch das Verständnis der Offenbarung in der früher angedeuteten Weise vertieft wird. Dann kommt die Sache notwendig so zu stehen, daß die Offenbarung nicht etwa nur in zweiter Linie und nur zur Ergänzung des theoretischen Erkennens an den Willen sich wendet, sondern in erster Linie gerade diesen in Anspruch nimmt; die wieder für Musaeus charakteristische wertvolle Erkenntnis, daß doch alle Einwirkungen auf den Willen durch das Bewußtsein und eben darum durch Akte des Erkennens vermittelt sein müssen, braucht um deswillen nicht zurückgestellt zu werden.

* * *

Übersehen wir das Ganze, so wird allerdings geurteilt werden müssen, daß der formalen Fassung der Schriftautorität die Beschreibung des Weges zur Vergewisserung um dieselbe insofern entspricht, als auch für diese die Forderung Luthers, daß sie vom Inhalt aus zu gewinnen sei, nicht zu ihrem gebührenden Rechte kommt. Insofern aber doch grundsätzlich diese Anschauung Luthers festgehalten ist, wird auch von der alten Dogmatik eine Vergewisserung um die heilige Schrift als fertige Größe nicht erreicht. Nur insofern läßt sie eine Möglichkeit weiter zu kommen wenigstens als Frage zurück, als der Versuch gemacht ist, das Zeugnis der Kirche in das Geistzeugnis hineinzunehmen. — Dagegen begegnen schon in der alten Dogmatik Spuren einer ganz anderen Weise der Vergewisserung, insofern nämlich einige Dogmatiker bereits durch die *κριτήρια* interna und externa fides divina begründet werden lassen. Auf diesem Wege ist freilich eine Vergewisserung um die ganze Schrift nachweisbar. Es wird sich aber sogleich im folgenden Abschnitt zeigen, mit welcher Verkürzung der evangelischen Position dieses Resultat erkauft werden muß. Wirklich wirksam werden konnte indes eine solche Verschiebung der ursprünglichen

Position solange nicht, als an der einzigartigen Übernatürlichkeit der Offenbaruug aller natürlicheu Erkeuntnis gegeuüber festgehalteu wurde. Schon bei Calov aber finden sich leise Andeutungen eiuer andereu Betrachtungsweise, und bei Buddeus ist das urspruugliche Verhaltnis zwischen Vernunft uud Offenbaruug geradezu umgekehrt, indem das, was göttliche Offenbarung sein will, vor dem Forum der natürlichen Gotteserkenntnis sich legitimieren soll. Dann ist es nur eine glückliche Inkonsequenz, wenn fur die Eutstehuug der Schriftgewißheit von Buddeus noch auf das Zeugnis des heiligen Geistes das eutscheidende Gewicht gelegt wird: Grundsätzlich ist die Bahn betreteu, welche zuletzt im Rationalismus endete.[1])

[1]) Für die hier skizzierte Entwicklung vergleiche die Untersuchungen von Reinhard in der oben genannten Schrift.

3.

Vom Pietismus zum Supranaturalismus.

Die Entwicklung, die am Schluß des letzten Abschnitts angedeutet wurde, hat auch der Pietismus nicht aufhalten können. Man möchte ja meinen, daß seine Betonung der Notwendigkeit persönlicher Heilserfahrung zu einer kräftigen Erneuerung der reformatorischen Position für unser Gebiet habe führen müssen. In der Tat hat das auch für die Wahrheitsvergewisserung die Bedeutung gehabt, daß der in Joh. 7, 17 bezeichnete Weg energisch betont wurde. Im übrigen aber ist die Betonung der Erfahrung hier von vornherein doch in einem wesentlich anderen Sinne verstanden, wie die gleiche Forderung von Luther gemeint war. Was Luther wollte und forderte, ist ein in erfahrungsmäßigem Glauben sich vollziehendes Innewerden der objektiven Realitäten, welche den Christenstand begründen. Der Pietismus dagegen betonte die Erfahrung im Sinne eines inneren Erlebnisses, speziell des Erlebnisses der Wiedergeburt. Wird nun auch die Göttlichkeit des Offenbarungswortes auf die Erfahrung in diesem Sinne begründet, so droht der „Erfahrungsbeweis" von vornherein notwendig in einer Weise formuliert zu werden, wie Luther die Sache eben nicht gemeint hatte, daß nämlich der Christ die Wahrheit der Offenbarung an sich erproben könne und müsse.

Wie leicht aber gerade von einer derartigen Betonung der Erfahrung der Übergang in den Rationalismus sich vollziehen konnte, mag man sich etwa an der Weise, wie Sigmund Jakob Baumgarten den Beweis für die Autorität der Schrift geführt hat, zum Bewußt-

sein bringen.[1]) Auch in der Behandlung dieses Lehrstücks spiegelt sich wieder, wie dieser Mann die mannigfachen Einflüsse seiner Zeit in sich aufgenommen und zu verarbeiten versucht hat. Den Einfluß des Pietismus wird man aber besonders in der Weise erkennen dürfen, wie Baumgarten neben der Begründung der Schriftautorität auf rein rationale Gründe den Beweis aus der Erfahrung ausgeführt und in ihm auch die bleibende Wahrheit der altdogmatischen Berufung auf das Zeugnis des heiligen Geistes sicher zu stellen versucht hat.[2]) Die Darstellung verläuft bei ihm folgendermaßen.

Nachdem die Göttlichkeit der Schrift zunächst „aus der Sache selbst" bewiesen ist, folgt dann der zweite Beweis, der a posteriori aus der Erfahrung abgeleitet wird. Dabei wird sowohl auf die eigene als auf fremde Erfahrung exemplifiziert. Hier bedarf es nur eines Eingehens auf den Beweis im ersteren Sinn. Dieser aber wird wieder aus einer doppelten Erfahrung geführt. Einmal gehört dahin die Erfahrung von der Wahrheit und Richtigkeit des Hauptinhaltes der heiligen Schrift, sonderlich der neuen und geoffenbarten Wahrheiten der Heilsordnung, die in derselben vorkommen. Dahin muß wieder zweierlei gerechnet werden: a) Das Gewahrwerden der Übereinstimmung der biblischen Vorstellungen, Beschreibungen, Aussprüche und gefälleten ansehnenden Urteile mit unserer eigenen Empfindung von eben diesen Sachen, wenn man sich in gewissen Umständen und Verhältnissen aufs genaueste ebenso befindet, als es die heilige Schrift anzeiget. Dahin gehören die Vorstellungen der Heilsordnung von dem natürlichen Verderben des menschlichen Herzens, ingleichen von den göttlichen Gnadenwirkungen, der Sinnesänderung und deren Folgen. b) Das Gewahrwerden der Richtigkeit und Hinlänglichkeit der in der heiligen Schrift enthaltenen Vorschläge und Forderungen der Heilsordnung, wenn wir die Erreichung sonst unmöglich gewesener Endzwecke durch die in der heiligen Schrift verordneten Mittel bemerken. Dahin gehört das Zutreffen der gesamten Heilsordnung, der Erfolg einer wahren Sinnesänderung usw. Diese Erfahrung von der Wahrheit des Inhaltes der Schrift findet sodann ihre Ergänzung durch die Er-

[1]) S. J. Baumgarten, Evang. Glaubenslehre III, p. 104 ff.

[2]) Die zusammenhängende Darstellung dieses Beweises findet sich nur in der Beilage z. 3. Bd. p. 778.

fahrung, welche der Christ in der von ihm erlebten inneren Veränderung von der übernatürlichen Wirkung der Wahrheiten, Vorstellungen und Aussprüche der heiligen Schrift macht, daraus dann die göttliche und übernatürliche Kraft derselben erkannt und eingesehen wird.

Nun kann offenbar noch am ersten das zweite Moment an die altdogmatische Lehrweise erinnern. Während aber diese auch da, wo sie auf die vom Wort ausgehenden Wirkungen reflektiert, die Sache doch so versteht, daß mit diesen Wirkungen notwendig unmittelbar die Gewißheit um ihren göttlichen Ursprung gegeben ist, das Zeugnis des heiligen Geistes mithin tatsächlich innerhalb dieser Wirkungen sich vollzieht, wird hier mit dem einfachen Schluß von den Wirkungen auf die Ursache operiert. Auch muß offenbar für den ganzen Standpunkt die Frage notwendig verhängnisvoll werden, welche Bedeutung diese Vergewisserung um die übernatürliche Kraft des Schriftwortes eigentlich noch habe, wenn der Christ doch schon auf dem ersten Wege von der Wahrheit und Richtigkeit des Hauptinhaltes der Schrift sich zu überzeugen vermag.[1]) Was aber diese Anweisung betrifft, so soll das Maß der Wahrheit in ihr gewiß nicht verkannt werden. Es ist in Wirklichkeit die Seite, von der die Schrift unter allen Umständen dem Menschen und Christen, dem es um die Wahrheit zu tun ist, immer wieder zugänglich sein muß, daß er in den Schilderungen der Schrift sich selbst findet, und ebenso dient gewiß die Erfahrung von der Wahrheit der Schrift dazu, ihre Autorität uns immer wieder zu bestätigen. Gleichwohl werden wir über die Möglichkeit, wirklich auf dem Wege eines Experiments die Wahrheit der Schrift auch nur uns selbst nachzuweisen, uns keiner Täuschung hingeben dürfen. Einmal läßt Gott nicht mit sich experimentieren, so gewiß er auch keins seiner

[1]) In der Tat erläutert Baumgarten a. a. O. p. 122 den Gebrauch der bezeichneten Erfahrung dahin, daß aus der ersten Erfahrung die Wahrheit des Inhaltes der Schrift, aus der anderen aber die Verknüpfung übernatürlicher Wirkungen mit der Schrift erweislicher werde. Weiter dagegen führt eine Anm. in der Beilage zum 3. Bd. p. 777: „Dieser Beweis ist das fundamentum des göttlichen Glaubens, da jemand um der göttlichen Kraft willen, die er erfahren, Wahrheiten annimmt". Diese ganze Beilage vertritt überhaupt noch mehr den altdogmatischen Standpunkt.

Worte unerfüllt lassen will, sodann aber beschränkt Baumgarten die Beweiskraft eines solchen Experiments selbst notwendig im wesentlichen auf die Richtigkeit der Heilsordnung. Eben das ist das Bedenklichste an einem derartigen Versuch, die Gewißheit der Schrift zu begründen, daß sie an die eigentlichen Heilstatsachen, welche den Glauben tragen, nicht heranreicht, vielmehr immer nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß eben die Wahrheiten der Heilsordnung den Hauptinhalt der Schrift ausmachen. Nun werden ja von Baumgarten diese inneren Erlebnisse, welche der Christ innerhalb der Heilsordnung macht, noch als supranatural bewirkte Vorgänge gedacht, eben darum wird dem ersten Beweis noch der zweite hinzugefügt. Aber man sieht auch, wie leicht dieser ohne scheinbaren Nachteil für jenen immer weiter zurückgedrängt werden konnte; — dann bedarf es nur noch dessen, daß die ohnehin schon stark abgeblaßte Beschreibung jener inneren Vorgänge noch ein wenig mehr ihre supranaturale Färbung verliert, so stehen wir bereits im Rationalismus.

Indes soll diese Entwicklung hier nicht weiter verfolgt werden. Soviel aber dürfte verständlich geworden sein, daß man angesichts einer solchen Gestaltung des Erfahrungsbeweises gerade da, wo man, wie im echten Supranaturalismus, die Objektivität der göttlichen Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten festzuhalten wünscht, die Berufung auf die Erfahrung ganz hinter eine geschichtliche Begründung dieser Offenbarung zurückstellen konnte. Zwar hat ein Mann, wie Storr,[1]) noch zu viel von gutem württemberger Pietismus in sich, als daß er nicht auch aus Joh. 7, 7; 3. 19f. einerseits, Joh. 7, 17 anderseits die Bedeutung hätte betonen sollen, welche dem studium pietatis auch für die Vergewisserung um die Schrift zukommt, aber es geschieht doch lediglich anhangsweise im 16. Kapitel seines liber primus, nachdem in den vorhergehenden 15 Kapiteln die Schriftautorität auf rein historischem Wege begründet ist. Die Beweisführung verläuft aber näher so.

Storr geht davon aus, daß in der Kirche Christi eine Anzahl heiliger Schriften überliefert ist, die zum Teil ihr ausschließlich eigentümlich sind (§ 1). Nun ist kein Grund vorhanden, daran zu

[1]) Storr, doctrinae christianae pars theoretica 1807, p. 1 ff.

zweifeln, daß diese Schriften wirklich von den Verfassern herrühren, von denen sie herrühren wollen (§ 2 und 3), auch darf ihre Integrität für erwiesen gelten (§ 4). Dann aber ergibt sich, daß sie von Verfassern herrühren, die zum Teil Augenzeugen der von ihnen berichteten Begebenheiten gewesen sind und jedenfalls alle imstande waren, die Wahrheit zu wissen, ebenso bürgt der ganze Tenor ihrer Schriften wie die Natur des Gegenstandes dafür, daß sie im besten Glauben geschrieben haben (§ 5). Was aber damit durch ihr Zeugnis für uns sicher gestellt wird, ist dies, daß Jesus sich als einen Gottgesandten bezeugt hat, der aus innigster Gottesgemeinschaft heraus Gottes Botschaft auszurichten sich bewußt war und daher unbedingte Autorität für sich in Anspruch nahm (§ 6), so zwar, daß dieses Selbstzeugnis Jesu durch seine ethische Einzigartigkeit (§ 7) wie seine Wundertaten (§ 8) als unbedingt zuverlässig beglaubigt ist. Eben dieser Jesus aber, der für uns göttliche Autorität beanspruchen darf, hat wieder die Apostel zu seinen Zeugen berufen und mit seinem heiligen Geist für dieses Zeugnis ausgerüstet, so daß nun auch ihre Schriften notwendig an der Autorität Jesu teilhaben (§ 9—11), durch ihre Autorität aber wieder die Schriften des Markus und Lukas gedeckt werden (§ 12). Wenn nach alledem das Neue Testament göttliche Autorität beanspruchen darf, so wird endlich durch das Neue Testament das Ansehen des Alten Testamentes gewährleistet (§ 13 und 14), so daß demnach der ganzen heiligen Schrift göttliche Autorität zuzuerkennen ist: uno verbo sacrae scripturae iudicio ut norma iudicii nostri utamur oportet (p. 83).

Man sieht, wie hier alles in einer festgeschlossenen Kette von Schlußfolgerungen verläuft und das wirklich erreicht zu werden scheint, was wir bisher vermißten, eine Vergewisserung um die heilige Schrift als abgeschlossene Größe, welche von der Vergewisserung um den heilsmäßigen Inhalt nicht bloß unabhängig ist, sondern ihr sogar vorangeht. Eben damit aber kann das evangelische Schriftprinzip allein sicher fundamentiert erscheinen. Wenn wirklich die heilige Schrift allein Quelle und Grundlage aller Wahrheitsgewißheit sein soll, so scheint doch vor aller Verwertung der Schrift in diesem Sinne das Recht dieses Anspruches erst nachgewiesen sein zu müssen, und wenn wiederum dieser Anspruch

auf der Abfassung durch von Gott ausgerüstete Wahrheitszeugen ruht, so scheint zu allererst diese Abfassung dargetan werden zu müssen.

Diese Gedanken mit großer Energie betont zu haben, ist die Stärke in der kräftigen Erneuerung der supranaturalistischen Position, welche König hinsichtlich unseres Lehrstückes vollzogen hat.[1]) Er betont mit allem Nachdruck, daß in der Begründung des evangelischen Schriftprinzips um einen Zirkelschluß nur dann herum zu kommen sei, wenn in keiner Weise von dem eigentlich heilsmäßigen Inhalte der heiligen Schrift ausgegangen werde, da dieser, sei es als behauptender oder fordernder oder verheißender, es ja gerade sei, dessen Wahrheit gewahrleistet werden solle.[2]) Demnach will auch er die Möglichkeit, daß es durch das Schriftzeugnis zur Glaubensgewißheit, das ist zu „einer zweifellosen Anteilnahme am Wissen von Zeugen über Christi Person und Werk" kommen könne, dadurch nachweisen, daß er zunächst feststellt, wie wenigstens ein Teil der biblischen Schriften von den Verfassern herrühre, von denen sie herrühren wollen, dann aber die Glaubwürdigkeit dieser Männer als von Gott berufener Offenbarungszeugen ins Licht setzt.[3])

Nun ist an Königs Ausführungen durchaus richtig, daß wir mit unserem Glauben schlechterdings auf das Zeugnis der ursprünglichen Offenbarungsträger angewiesen sind. Und wenn man vielfach geneigt gewesen ist, das sich zu verbergen, so ist es ein Verdienst Königs, diese Wahrheit mit neuer Energie betont zu haben. Ebenso wird man sich gegenwartig zu halten haben, daß die Kirche auf eine historische Begründung der Schriftautorität nicht verzichten darf, und daß auch für die Entstehung und Behauptung des Glaubens bei den einzelnen historische Gründe der bezeichneten Art hohe Bedeutung gewinnen können. Wenn dagegen daraus weiter der Schluß gezogen werden soll, daß dann auch die Gewiß-

[1]) König: Der Glaubensakt nach Begriff und Fundament 1881. Derselbe: Die letzte Instanz des biblischen Glaubens. Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 14 ff.; besonders veranlaßt durch Haupt, Die Bedeutung der heil. Schrift für den evang. Christen.

[2]) Neue kirchliche Zeitschrift p. 32.

[3]) Glaubensakt p. 143. Zur Beurteilung der Position Königs vgl. noch besonders: Köstlin, a. a. O. p. 25 u. 40.

heit um die Schrift auf diesen historischen Gründen als ihrem Fundamente ruhen müsse, so muß dem im Interesse des evangelischen Glaubens und seiner Gewißheit lebhaft widersprochen werden.

Denn erstens würde dann selbständige Gewißheit um die Schrift und damit um die christliche Wahrheit nur denen möglich sein, welche selbständig an jenen Untersuchungen sich beteiligen können. König hat freilich diese Bedenken zu entkräften versucht.[1]) Einmal ist es nach ihm in der Christenheit, man könne sagen, von Luk. 1, 1—4 an immer so gewesen, daß die die Religionsgeschichte zu ihrem Arbeitsgebiete erwählenden Christen, d. h. die Theologen den sogenannten Laien, welche zu einem Teile ja in anderen Forschungsgebieten Koryphäen sein können, den Weg gezeigt haben. Sodann aber sei auch dieses Vorangehen der gelehrten Christen und dieses Nachfolgen der in bezug auf die Christentumsgeschichte ungelehrten Personen nichts in sich selbst Bedenkliches; denn jener Beweis der Theologie werde oder könne und solle nur aus offenkundig vorliegenden Momenten der Bibel geführt wenden, so daß er auch von den sogenannten Laien nachgeprüft zu werden vermöge. Nun wird hernach noch deutlich werden, daß in Wirklichkeit innerhalb der Christenheit, so gewiß sie ein lebendiger Organismus ist, auch von Gott ein Verhältnis von Geben und Empfangen geordnet ist, in dem auch die Autorität ihren bedeutsamen Platz hat. Aber, soweit man auch in der Betonung dieser Tatsache gehen mag, so darf doch dies nie die Grundforderung des evangelischen Glaubens schädigen, daß der Christ für seine Gewißheit zuletzt selbst muß einstehen können; daß ihm das aber auf dem von König beschriebenen Wege wirklich möglich sei, wird durch die zweite Antwort, die er gegeben hat, keineswegs ausreichend erhärtet. Das Bedenken, welches König dort entkräften will, würde auch dann noch bestehen, wenn es sich nur um den Nachweis der Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller handelte, der allerdings ja allein aus der Bibel selbst, die auch Laien in der Hand haben, geführt werden soll. Tatsächlich führt doch bereits dieser Nachweis in eine solche Fülle

[1]) Glaubensakt p. 87.

komplizierter Probleme, daß eine selbständige wissenschaftliche Gewißheit hier bereits nicht geringes Studium voraussetzt.[1]) Nun aber ruht ja diese Glaubwürdigkeit wieder auf der Voraussetzung der Authentie der biblischen Schriften. Und hier ist vollends ohne selbständige Forschung selbstandige wissenschaftliche Gewißheit unmöglich. Dazu kann ja auch schon die einfache Zusammenstellung der Aussagen Storrs und Königs lebhaft zum Bewußtsein bringen, wie selbst innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit, auf die der Laie sich dann angewiesen sähe, alles in beständigem Fluß begriffen ist. Storr glaubt noch die Authentie sämtlicher biblischer Schriften als etwas behandeln zu dürfen, das allgemeine Anerkennung fordern könne. Wenn dagegen König sich auf das allersicherste Terrain zurückziehen will, so beschrankt er sich auf die Behauptung, daß nach seinem Urteil es keiner neuen Begründung bedürfe, daß innerhalb der 39 Bücher des Alten Testamentes und innerhalb der 27 Bücher des Neuen Testamentes eine Anzahl vorhanden sei, welche von denjenigen Männern herrühre, denen sie selbst im Zusammenhange ihres Textes sich zuschreiben.[2]) Man wird gern König in diesem Urteil zustimmen und ihm ebenso bereitwillig recht geben, wenn er hinsichtlich des Neuen Testamentes zunächst auf die vier großen paulinischen Hauptschriften exemplifiziert. Aber, wenn er dann doch seine Stellung hinsichtlich dieser Bücher durch die Erinnerung stützen muß, daß die Zweifel an einer paulinischen Abfassung, die dieselben im deutschen Sprachbereich zuletzt durch Steck zur Aussprache gekommen, besonders durch Holsten und Gloel als basislos erwiesen seien, so ist freilich die Hoffnung der Laien, durch die gelehrte Arbeit

[1]) Man lese nur etwa bei König selbst nach, wie er p. 151 das 5. Moment, das bei den Propheten für sein Vertrauen den Stützpunkt bildet, beschreibt. Es muß hier genügen, nur die Überschrift und den einleitenden Satz mitzuteilen: Eine spezifische Schwierigkeit der Umgrenzung ihrer religionsgeschichtlichen Position. Nämlich weil die legitime Religion Israels keine Verkörperung der Volksideale war, so trat in dieser antiken Nation der Fall ein, daß noch zur Zeit des ungebrochenen Gottesglaubens eine Umbiegung der in dieser Religion gebotenen Verehrung Jahwehs versucht wurde, so daß dessen Einzigartigkeit und noch mehr seine Geistigkeit, sowie auch seine Gerechtigkeit in Frage gestellt wurde.

[2]) Glaubensakt p. 146.

wenigstens ein allgemein zugestandenes Fundament ihres Glaubens zu erhalten, bereits zerstört. Für sie bedeutet der Satz doch lediglich, daß sie zwischen der Autorität von Steck oder von Holsten und Gloel zu wählen haben.

Eben dieser Tathestand mag dann auch das andere deutlich machen, wie wenig selbst für den, der selbständig an jenen Forschungen teil zu nehmen vermag, zuletzt die Resultate dieser Forschung sich zum Grunde seines Glaubens eignen. In seinem Glauben sucht er Gewißheit, die durch nichts erschüttert werden kann, sondern auch dann noch sich behauptet, wenn alles andere ins Wanken gerät. Der Resultate seiner Forschungen dagegen mag er noch so sicher sein, als wissenschaftlicher Forscher muß er mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß bisher nicht bekannte und nicht beachtete Tatsachen so in seinen Gesichtskreis treten, daß sie ihn zu einer Revison seiner Aufstellungen zwingen. Es ist doch auch keineswegs nur eine zufällige und willkürliche Entwicklung, welche die biblische Kritik von Storr bis König genommen hat. Sie hängt doch auch damit zusammen, daß wir die Dinge anders sehen gelernt haben, als wie Storr sie noch sehen konnte; sollen wir glauben, daß die Entwicklung hier einfach abgeschlossen sei? Gewiß wird dabei der Glaube auch aus dem bisherigen Verlauf der kritischen Arbeit allen Grund zu der fröhlichen Zuversicht schöpfen, daß auch alle weitere wissenschaftliche Bemühung zuletzt ebenso zur Stärkung seiner Position ausschlagen müsse, wie das hinsichtlich der bisherigen Forschung auf dem Boden des Neuen Testamentes unzweifelhaft der Fall gewesen ist. Aber eben der Glaube wird so urteilen. Gern mag dabei zugegeben werden, daß hinsichtlich einer Reihe von Fragen — und vielleicht gerade der wichtigsten und entscheidendsten —, auch rein wissenschaftlich angesehen, Grund genug zu einer ähnlichen Zuversicht vorhanden ist. Die abstrakte Möglichkeit etwa, daß das Urteil über die vier paulinischen Hauptbriefe jemals ein anderes werden müsse, mag man rein wissenschaftlich angesehen so sehr für Unmöglichkeit halten, daß man sie getrost außer Ansatz lassen darf. Und doch könnte schon diese abstrakte Möglichkeit für den Glauben tödlich werden, wenn er überhaupt auf diesen geschichtlichen Grund zuletzt sich stützen müßte. Möchte der Theologe

auch noch so oft von der Unmöglichkeit an der Autorität jener Briefe ernstlich zu zweifeln sich überzeugt haben, in der entscheidenden Stunde, wo es wirklich darauf ankommt, für die Ewigkeit auf unsere Entscheidung es zu wagen, möchte ihm doch die Frage wieder kommen: wie, wenn du dich doch geirrt hättest? Und es stände schlimm, wenn wir dann unseren Glauben dadurch aufs neue stützen müßten, daß wir alle Gründe des Für und Wider uns vergegenwärtigten. Luther wird gerade in solchen Stunden mit seiner Behauptung recht behalten, daß zuletzt nur das Wort selbst den Menschen „beschließen" könne.[1])

Indes, das zuletzt Entscheidende ist auch damit noch nicht geltend gemacht. Es handelt sich nicht bloß darum, daß alle wissenschaftlichen Gründe für unseren Christenglauben für diesen ein zu schwankendes Fundament bilden würden. Es muß vielmehr zuletzt überhaupt bestritten werden, daß auf dem Wege historischer Untersuchung wirkliche Gewißheit um die christliche Wahrheit in einem Christen begründet werden kann. Wenn auch wirklich jemand, der bisher fern stand, auf dem bezeichneten Wege von der Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller überzeugt würde, so würde er doch notwendig in demselben Augenblick

[1]) Man vergegenwärtige sich etwa auch, wie König in seinem Buche p. 146 die Autorität des Evangelisten Matthäus sich sicher stellt. Ich selbst aber, heißt es da, meine in der Lage zu sein, durch Gründe, welche ich bei der Untersuchung des angeblichen Judenchristentums Jesu gefunden habe, außer Zweifel setzen zu können, daß z. B. unser erstes Evangelium im wesentlichen die Originalzüge von Christi Prinzipien darbietet. Denn, weil der Verfasser desselben die positive Beziehung zwischen der vorchristlichen Stufe des Gottesreiches und der christlichen, ferner die sittlichen Früchte des Glaubens und den Vorrang des alten Bundesvolkes beim Angebot des messianischen Heils mit besonderer Stärke betont hat, so hätte er von sich aus nicht diejenigen Züge in das Bild der Leistung Jesu hineingezeichnet, durch welche die Ansichten der Juden von der messianischen Stufe des Gottesreiches prinzipiell überwunden wurden, usw. Man mag hier wieder sachlich in allem König recht geben, und doch müssen die Sätze zugleich sehr lebhaft zum Bewußtsein bringen, wie da, wo die ungeheuere Tragweite dessen, was wir auf solche Argumente hin festzustellen unternehmen, den Christen aufs neue zu Sinne kommt, sofort auch wieder die Fragen sich erheben werden: Sind die Tatsachen recht beobachtet? Lassen sie nicht auch eine andere Erklärung zu?

wieder bedenklich werden, in dem er auf Grund jener formalen Gewißheit den Glaubensakt an den Inhalt der Schrift vollziehen sollte. Denn die Tatsachen, mit denen unser Glaube es zu tun hat, sind durch und durch wunderbarer Natur, und wir haben gerade vom Standpunkt dieses Glaubens aus gar keinen Anlaß, uns darüber zu verwundern, wenn jemand, der auf der Bahn seiner bisherigen Forschung lediglich einem streng geschlossenen „natürlichen" Kausalzusammenhange alles Geschehens begegnet ist, vor die Wunder der heiligen Schrift gestellt, zunächst sehr geneigt ist, wieder an der eben zugestandenen objektiven Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller irre zu werden, zumal er um deswillen keineswegs schon ihre subjektive Glaubwürdigkeit ohne weiteres zu bestreiten braucht. Bemüht er sich wirklich ehrlich, bei seiner Forschung voraussetzungslos zu Werke zu gehen, so wird ihm gewiß zugemutet werden dürfen, daß er das biblische Zeugnis nicht schon um deswillen verwirft, weil es ihn zwingen will, das, was ihm bisher feststand, über den Haufen zu werfen. Aber ebenso rückhaltlos muß das andere zugestanden werden, daß er auf Grund seiner bisherigen Forschung über keine Mittel verfügt, der Realität jener Wunder sich zu bemächtigen. Gerade vom Standpunkte der christlichen Gewißheit aus müssen wir darüber klar sein, daß die Entscheidung darüber, ob das christliche Verständnis der Wunder ein berechtigtes ist, zuletzt auf einem ganz anderen Gebiete als dem der rein wissenschaftlichen Forschung zu suchen ist. Auch der Christ selbst versteht die Wunder der Heilsgeschichte und insonderheit das Zentralwunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes nur von der Tatsache aus, daß die Schöpfungsordnung Gottes durch die Sünde gestört ist. Wie sollte dann das Verständnis der Wunder da vorhanden sein können, wo etwa die Anerkennung jener Tatsache verweigert wird!

Jedenfalls muß soviel deutlich sein, daß das Höchste, was unter dem Eindruck der Glaubwürdigkeit der Zeugen einem Nichtchristen abgezwungen werden könnte, das Zugeständnis wäre, daß innerhalb der biblischen Geschichte mysteriöse Vorgänge vorliegen, welche der Analogie sonstigen Geschehens sich entziehen. Für das christliche Verständnis der Wunder aber wäre damit doch nur eine ganz allgemeine Voraussetzung gewonnen. Denn für dieses kommt

doch alles darauf an, daß Gott in diesen Vorgängen in die Geschichte der sündigen Menschheit eingegriffen hat, um sie wieder in seine Gemeinschaft hinein zu ziehen; das aber kann sich nur dem vergewissern, welcher sich selbst aus der schmerzlichen Erfahrung der Sünde heraus in diese Gemeinschaft hinein ziehen lassen will. Unmöglich kann dagegen diese Gewißheit auf dem Wege logischer Schlußfolgerung erreicht werden, sie kann es nicht und darf es nicht. Denn, wo wirklich diese Liebe geglaubt wird, die den Himmel zerrissen hat, da ist eben der Christenstand selbst begründet. Das biblische Christentum aber, das sich durchaus bewußt ist, dem natürlichen Menschen lauter Torheit zu sein, würde notwendig in demselben Augenblick ein völlig anderes, in dem es auf dem Wege logischer Operation begründet werden könnte. Und selbst, wenn man auch — was doch unmöglich ist — an diesem Punkte noch zwischen Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit meinte unterscheiden und die letztere ohne die erstere meinte begründen zu können, dürfte doch darüber mindestens kein Zweifel sein, daß man mit der ganzen Auffassung der heiligen Schrift in Widerspruch träte, wenn man die vollendete Wahrheitsgewißheit, durch deren Vorhandensein doch unter allen Umständen der Christenstand aufs allerstärkste bedingt wäre, von den Menschen mit Mitteln natürlicher Erkenntnis erreicht werden ließe.

In der Tat ist das offenbar auch der Grund, daß ein Storr dem historischen Nachweis den Hinweis auf die persönliche Entscheidung hinzugefügt hat. Und König vollends hat darüber keinen Zweifel gelassen, daß er die Gewißheit um die Schrift und ihren heilsmäßigen Inhalt durch Gottes Geist gewirkt, denkt, so daß ihre Entstehung nicht als eine natürlich vermittelte, sondern supranatural bewirkte zu fassen ist.[1]) Nur zweierlei ist dann zu bemerken. Erstlich kann von der Position des Supranaturalismus aus die Betonung der Wirkung Gottes allenfalls noch in einem zwiefachen Sinne verstanden werden. Es kann aller Nachdruck auf diese Wirkung Gottes gelegt werden, so daß

[1]) Der Glaubensakt p. 29, 56, 73, 118. Neue kirchliche Zeitschrift 1892 p. 29. An diesen Sätzen wird nicht irre zu machen brauchen, daß gelegentlich nur von einem Anteil Gottes an der Entstehung des Glaubens geredet wird. N.K.Z. 1892, p. 22.

die historischen Gründe für die Schriftautorität nur als ein Mittel dieser Einwirkung erscheinen, sie selbst aber nicht eigentlich das Entscheidende sind. Dann ist auch auf diesem Standpunkte auch für den einfachen Christen noch eine selbständige Gewißheit um die christliche Wahrheit möglich, insofern Gott allerdings ja die formalen Gründe für die Schrift dazu benutzt, um in den Christen die Gewißheit um diese hervorzurufen, zuletzt aber nicht das Maß entscheidend ist, in dem der einzelne dieser Gründe sich bemächtigt, sondern allein die Tatsache, daß bestimmte Gründe für ihn ausschlaggebende Bedeutung gewonnen haben. Offenbar bedeutet das aber nach der anderen Seite, daß der Christ doch diese selbständige Gewißheit etwaigen Angriffen gegenüber nur dadurch zu behaupten vermag, daß er sich zuletzt auf die Konstatierung der Tatsache zurückzieht, daß eben bestimmte Gründe als ausreichend ihm göttlich gewiß sind, auch wenn diese Gründe anderen nicht so erscheinen. Mit anderen Worten: eine göttlich verursachte Gewißheit, die zwar auf die Schrift sich bezöge, aber nicht durch den heilsmäßigen Inhalt der Schrift selbst gewirkt wäre, und die zuletzt nur als tatsächlich vorhanden konstatiert werden könnte, wäre der letzte Grund, auf den der Christ sich zurückziehen müßte. Was die alte Dogmatik mit Recht sorgfältig vermieden hat, läge hier wirklich vor: die Behauptung einer aprioristischen göttlichen Vergewisserung um die Schrift als formale Autorität. Königs Position kommt insoweit anders zu stehen, als er die andere hier übrig bleibende Möglichkeit vertritt. Für ihn hat die Berufung auf Gottes Einwirkung nur den Sinn, daß Gott den formalen Gründen für die Schriftautorität für uns zum Siege verhilft. Dann bleiben diese Gründe das letzlich Entscheidende. Damit aber bleibt zugleich auch das vorhin ausgeführte Bedenken in Kraft, daß dann das Maß, in dem der Mensch dieser Gründe mächtig zu werden vermag, auch für das Maß seiner Gewißheit entscheidend sein muß. Dazu kommt auch in diesem Falle das andere Bedenken, daß diese Wirkung Gottes nicht durch das Wort, insofern es Gnadenmittel ist, sich vermittelt. Denn soweit auch Gründe, die aus der Schrift selbst entnommen sind, entscheiden, so ist ja doch der heilsmäßige Inhalt des Wortes, an den seine Wirkung als Gnadenmittel geknüpft ist, ausdrücklich außer Ansatz gelassen.

Das aber ist die zweite, die zuletzt entscheidende Frage, welche hier übrig bleibt: Vermittelt sich die Wirkung Gottes, durch welche er den Glauben im Menschen hervorruft, in erster Linie dadurch, daß er die formalen Gründe für die Schriftautorität in dem Menschen sieghaft werden läßt, oder dadurch, daß er direkt den heilsmäßigen Inhalt des Wortes als einen von ihm stammenden in dem Menschen beglaubigt? Die Antwort Luthers und der alten Dogmatik kann nicht zweifelhaft sein, ebensowenig aber das andere, daß diese Antwort die heilige Schrift für sich hat. Das ist doch nach dem Neuen Testamente das eigentliche Amt des heiligen Geistes, daß er das Evangelium von Christo als eine Gotteskraft so in den Menschen bezeugt, daß durch dasselbe der Glaube an Christum hervorgerufen wird. Dem entspricht die Weise, wie tatsächlich nach dem Berichte des Neuen Testamentes in dem Menschen die Glaubensgewißheit entsteht. König läßt freilich diese Gewißheit innerhalb der neutestamentlichen Geschichte auf folgendem Wege entstehen: Sollte die frohe Botschaft der Apostel z. B. zu Antiochien in Syrien oder in Pisidien angenommen werden, so mußten auch schon die Einwohner dieser Städte den Aposteln Glaubwürdigkeit zuzuschreiben die Möglichkeit besitzen, weil die Apostel nach formalen Eigenschaften (ihre Aufrichtigkeit z. B. bei den Erzählungen über Schwächen der ersten Jünger Jesu selbst, durch ihre Uneigennützigkeit, ihre Leidenswilligkeit usw.) sich die Glaubwürdigkeit verdient hatten.[1]) Nun kann man gern zugestehen, daß auch der Eindruck menschlich natürlicher Glaubwürdigkeit in der Predigt der Apostel seine Bedeutung gehabt habe. Aber das Entscheidende ist er ganz gewiß nicht gewesen. Man muß doch urteilen, daß, wenn die Hörer die ungeheure Botschaft der Apostel auf die bezeichneten formalen Gründe hin angenommen hätten, sie — um nicht mehr zu sagen — auf sehr unsicherem Grunde für die Ewigkeit sich angebaut hätten. Glaubte man aber auch diese Gründe noch in beliebigem Umfange verstärken zu können, es bliebe gleichwohl doch unmöglich, daß zumal heidnische Hörer aus solchen formalen Kriterien die Gewißheit hätten schöpfen können, daß hier ein Gottgesandter zu ihnen rede, dem

[1]) Glaubensakt, p. 61.

sie Glauben schenken müßten. Wohl aber hat Paulus über das Umgekehrte — wenn auch in etwas anderem Zusammenhange — der Gemeinde zu Korinth gegenüber seiner Genugtuung Ausdruck gegeben, daß seine persönliche Erscheinung der Wirkung seiner Predigt mehr hinderlich als förderlich gewesen sei, damit ihre Glaubensgewißheit auf Gottes Kraft beruhe, die durch die törichte Predigt vom Kreuz sich wirksam erweise (1. Kor. 2). Und zu Pfingsten sind die bisher Ungläubigen unter der Predigt der Apostel doch nicht dadurch gläubig geworden, daß diese etwa neues Material zur Beglaubigung ihrer göttlichen Sendung vorgelegt hätten; sondern der Inhalt ihrer Predigt ist unter dem Zeugnis des heiligen Geistes den Hörern durchs Herz gegangen und hat auch den Widerstrebenden das Bekenntnis abgezwungen, daß diese Männer trotz allem und allem, dem sie zu widersprechen geneigt waren, doch eine Gottesbotschaft an sie auszurichten hätten, der sie zu glauben schuldig seien. Eben damit wird allerdings auch dies deutlich, daß die Vergewisserung um den Inhalt des an uns ergehenden Zeugnisses freilich nicht zustande kommen kann, ohne daß darin auch das Urteil eingeschlossen ist, daß die dies Zeugnis ablegenden Männer in bezug auf dies Zeugnis als gottgesandte Boten Glauben verdienen. Der Irrtum ist nur der, daß diese Gewißheit auf formale Gründe hin zeitlich vorangehen müsse, während sie in Wirklichkeit nur durch den Inhalt selbst vom heiligen Geist gewirkt werden kann.

Ganz scheint übrigens auch König diesen Gedanken sich nicht entziehen zu wollen. Tatsachlich weist schon dahin, was er über die Hinderung der Glaubensentstehung durch Selbstsucht und Sinnlichkeit ausgeführt hat.[1]) Denn an sich könnte das alles doch hinsichtlich der Apostel so wenig als hinsichtlich irgend eines anderen Menschen unsere Vergewisserung um die Glaubwürdigkeit hindern, wenn nicht eben diese Sinnlichkeit gegen den Inhalt der apostolischen Botschaft sich aufbäumte. Dann aber kann die Überwindung dieses Widerspruches unmöglich durch Verstärkung der formalen Beweisgründe für die Schrift geschehen. Denn mögen diese Gründe zum Teil aus der Schrift selbst entnommen sein, so kann doch unmög-

[1]) Z. B. N.K.Z. a. a. O. p. 21.

lich durch die formalen Selbstaussagen der Apostel eine Änderung des natürlichen Menschenherzens bewirkt werden. Diese Gewalt hat das Schriftwort doch allein, insofern es vermöge seines heilsmäßigen Inhaltes als Gottes Wort an dem Menschen kräftig wird. König scheint das selbst anzuerkennen, wenn er Herrmann gegenüber betont, daß auch nach ihm der Glaube durch die Kunde von religionsgeschichtlichen Tatsachen, die seinen eigenen Gegenstand bilden, hervorgerufen werde,[1]) und eben dahin weist folgende Beschreibung der Entstehung des Glaubens: Also das Bekanntwerden der Seele mit den Aussagen der Apostel, das Zuschauen der Seele beim Kampfe jener Aussagen mit ihrem schon vorhandenen Vorstellungsbesitze und beim siegreichen Sichbehaupten jener Kunde vom Heilande . . . . . , das alles erlebt der Mensch nicht?[2]) Oder ist wirklich in beiden Sätzen von König als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Kampf, den die Aussagen der Apostel im Innern des Menschen hervorrufen, das Sichbehaupten der Kunde vom Heilande, die Entstehung des Glaubens durch die Kunde vom Heilande durch vorangegangene Vergewisserung um die formale Glaubwürdigkeit bedingt sei? Besonders schwer will es doch werden, König so zu verstehen, wenn er gelegentlich als sein treibendes Interesse dies bezeichnet, dem Satze zur Anerkennung zu helfen, daß der heilige Geist durch das Evangelium beruft.[3])

Jedenfalls ist das die Frage, auf die es ankommt, wenn es angesichts dieses Lutherwortes, dem König zustimmt, noch eine Frage heißen darf: Entsteht der Glaube durch den Inhalt des Evangeliums oder durch die formale Vergewisserung um seine Glaubwürdigkeit? Ist die erste Frage zu bejahen, so muß freilich in der Beschreibung der Entstehung des Glaubens auf eine aprioristische Vergewisserung um die heilige Schrift verzichtet werden, und die Schwierigkeiten, die nach König notwendig einen Zirkelschluß ergehen, müssen rückhaltlos anerkannt werden, wie sie denn schon bei der Besprechung Luthers ihren Ausdruck gefunden haben. Ebenso macht erneut das Problem sich geltend, wie denn die

[1]) Glaubensakt p. 66.
[2]) Ibid. p. 117.
[3]) N.K.Z. 1892, p. 26.

natürliche Wahrheitsvergewisserung zu der christlichen Gewißheit in Beziehung zu setzen sei, wenn sie doch ihre Grundlage nicht sein darf und offenbar doch auch nicht für sie gleichgültig sein kann. Dieses Problem, auf welches schon die alte Dogmatik eine Antwort gesucht hat, wird hier noch durch die nachdrückliche Erinnerung, in welcher König völlig recht hat, verstärkt, daß zuletzt doch auch diese Vergewisserung nicht ohne Gottes Einwirkung verlaufend gedacht werden darf.

Digitized by Google

4.

Frank.

Eine Beantwortung unserer Themafrage, wie wir König sie gehen sahen, steht in der gegenwärtigen Theologie ziemlich vereinzelt da. Wo man nicht etwa überhaupt daran verzweifelt, die absolute Wahrheit des Christentums festhalten zu können, ist man durchgängig geneigt, für die christliche Wahrheitsgewißheit die Erfahrung die letzte Instanz sein zu lassen, wenn auch in sehr verschiedener Nuancierung. Auch in dem Stück steht die gegenwärtige Theologie offenbar unter dem Einfluß Schleiermachers. Zu den bleibenden Verdiensten dieses Theologen gehört ohne Zweifel die energische Erneuerung der alten Wahrheit, daß die Religion in ihrem innersten Wesen kein Wissen und kein Tun, sondern ein unmittelbares Erleben des Göttlichen sei. Wo das wirklich verstanden wird, da kann man freilich nicht mehr glauben, der religiösen Objekte anders als eben auf diesem Wege persönlichen Erlebens gewiß werden zu können. Dazu kam, daß auch auf dem Gebiete der allgemeinen Wahrheitserkenntnis die Überzeugung sich siegreich durchsetzte, daß die Erfahrung Grundlage der Erkenntnis sein müsse, auch das konnte schon auf dem Gebiete geistlicher Wahrheitsvergewisserung zur Nachfolge locken. Und selbst da, wo man im engeren Anschluß an Kant die Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung leugnete, befand man sich mindestens zu jeder theoretischen Vergewisserung in starkem Gegensatz und betonte notwendig die Bedeutung der sittlichen Erfahrung für die christliche Wahrheitsgewißheit.

Wo aber immer die Erfahrung im Sinne eines unmittelbaren,

Digitized by Google

wenn auch nicht unvermittelten Innewerdens der objektiven Realitäten verstanden wurde, konnte schon die Parallele, in der die spezifisch christliche Erfahrung zu der allgemeinen Erfahrung trat, den Versuch nahelegen, auch die christliche Gewißheit direkt durch den Kontakt der geistlichen Objekte mit dem Subjekt vermitteln zu lassen, ohne in den Prozeß der Vergewisserung sogleich die Gewißheit um das Wort Gottes als Bürgschaft der entstehenden Gewißheit aufzunehmen. Es brauchte dabei keineswegs eine Zurückstellung der Autorität der Schrift überhaupt beabsichtigt zu sein. Wie vielmehr unter allen Umständen die geistlichen Realitäten, auf die unsere Gewißheit sich bezieht, nur durch das Wort Gottes an den Menschen herangebracht werden, so daß demnach die Entstehung der Gewißheit unter allen Umständen an dasselbe gebunden bleibt, so kann auch die vorläufige Abstraktion von dem Wort Gottes nur zu dem Zweck geschehen, um die Autorität des Wortes für die vollzogene Gewißheit desto mehr sicher zu stellen. Es leuchtet dann auch ein, wie ein derartiger Versuch gerade durch die bisherige Entwicklung nahegelegt werden kann. Denn jedenfalls hat diese doch die Unmöglichkeit dargetan, eine aprioristische Vergewisserung um die heilige Schrift in evangelischem Sinne zu erreichen, — kann es dann bedenklich sein, in dem Prozeß der Vergewisserung überhaupt einstweilen von ihr zu abstrahieren? Sollte es nicht etwa gerade so möglich sein, die Position Luthers recht sicher zu stellen, nach der die Gewißheit als vollzogene auf der Schrift ruht? Ob das wirklich möglich ist, muß die folgende Untersuchung ja herausstellen, jedenfalls mag die aufgeworfene Frage, wie ihre Beantwortung auch ausfalle, wohl zu einer sorgfältigen Prüfung der neuen Versuche veranlassen.

Nun wird es für unseren Zweck ausreichen, zwei Lösungsversuche kennen zu lernen, welche auf ihren sachlichen Inhalt gesehen äußerst verschieden, doch geeignet sind, die doppelte Möglichkeit zu illustrieren, in der von der bezeichneten Situation aus eine Lösung unserer Frage versucht werden kann. Soll nämlich bei der Analyse der für die christliche Gewißheit grundlegenden Erfahrung einen Augenblick davon abgesehen werden, daß die Erfahrung, wie sie durchs Wort gewirkt wird, so auch durchaus an das Wort gebunden ist, so kann das Augenmerk entweder auf die

subjektiven Eindrücke sich richten, welche durch die religiösen Objekte im Innern des Christen hervorgerufen werden und von da aus der objektiven Faktoren sich zu bemächtigen versuchen, oder man kann diese direkt ins Auge fassen und sich selbst verbürgen lassen. Das erste tut von Frank, das zweite Herrmann.

Versuchen wir denn zunächst deutlich zu machen, was Frank beabsichtigt.[1]) Er schließt sich mit Bewußtsein an die Bedeutung

[1]) Außer Franks System der christlichen Gewißheit 2. A. I, 1884. II, 1881 ist von ihm für unsere Frage besonders zu vergleichen: Zur Verständigung über „das System der christlichen Gewißheit" Zeitschrift für Prot. u. K. 1874, p. 102. Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht N.K.Z. 1891, p. 527 ff. Zur dogmatischen Prinzipienlehre N.K.Z. 1893, p. 105. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung N.K.Z. 1894, p. 18. Aus der Literatur, die Franks Werk hervorgerufen hat, ist besonders hervorzuheben (Thomasius): Das System der christl. Gewißheit von Frank. Zeitschrift für Prot. u. K. 1870, Bd. 60, p. 137, 1873, p. 34. Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewißheit. Henri Bois, De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank 1881. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie 1890, p. 110 ff. H. Cremer, Dogm. Prinzipienlehre in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften 3. Aufl. 1890, p. 60. E. Cremer, Über die Entstehung der christl. Gewißheit 1893. Eine gute Übersicht über Franks System gibt: Rüling, Die Grundlagen des christl. Glaubens, auf Grund v. Fr.'s S. d. christl. Gewißheit dargestellt, 1888. Einen kurzen Überblick bietet Seeberg in Franks Geschichte und Kritik der neueren Theologie 3. u. 4. Aufl. Daxer, Der Subjektivismus in Franks „S. d. christl. Gewiß.", will Frank gegen den Vorwurf eines falschen Subjektivismus in Schutz nehmen, insofern sympathisiere ich lebhaft mit der Tendenz dieser Schrift, ohne freilich um deswillen mich auch in dem Umfange, wie dort geschieht, mit den Frankschen Ausführungen identifizieren zu können. Eben dieser hat meiner Darstellung Franks im Zusammenhang einer Gesamtbesprechung meiner Anschauung eine eindringende Beurteilung gewidmet: Daxer, Zur Lehre von der christl. Gewißheit (Th. St. u. Kr. 1904, p. 82 ff.). Wie ihm, so bin ich auch Grützmacher für wiederholte Bemerkungen, die schon hier genannt sein mögen, zu Dank verpflichtet: Hauptprobleme der gegenw. Dogm. N.K.Z. 1902, p. 883 ff., dazu meine Bemerkungen über Glaube und Erfahrung: a. a. O. p. 971 f.; Studien zur system. Theologie 1905, p. 26 ff., Geschichte und Kritik der neueren Theologie 1908, p. 505 f. Soweit es in der Kürze möglich war, habe ich im folgenden meine Auffassung beider Bedenken gegenüber sicherzustellen versucht. Lebhaft bedauern kann man endlich nur die Art, in welcher Kirsten, Sorgen oder glauben? I, 1905 über die Aufstellungen seines einstigen Lehrers, wie er noch heute Frank dankbar nennt, referieren konnte.

an, welche der Erfahrung für das Zustandekommen aller Erkenntnis überhaupt eignet. Auch nach ihm ist die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntnis. Indem nämlich das Objekt, dem unsere Erkenntnis gilt, mit dem erkennenden Subjekte in Wechselwirkung tritt, bildet sich in dem Menschen ein Niederschlag von Eindrücken, die wir Erfahrung nennen. Wird diese Erfahrung in den Begriff gefaßt, so entsteht Erkenntnis. Unter Gewißheit aber verstehen wir das Innewerden der Übereinstimmung der Erfahrung mit der Erkenntnis. Alles das gilt auch von der christlichen Gewißheit. Womöglich macht hier die Notwendigkeit der Erfahrung noch schärfer sich geltend, als bei der natürlichen Gewißheit. Je unerfindlicher nämlich die Objekte der christlichen Gewißheit sind, um so mehr ist zu einer Erkenntnis nnd Vergewisserung nötig, daß sie auf dem Wege der Erfahrung dem Subjekte nahe kommen. Zur Gewißheit um sie kommt es aber auch hier dann nur so, daß diese Erfahrung in den Begriff erhoben und der Christ der Übereinstimmung dieses Begriffes mit der Erkenntnis inne wird. Freilich verhehlt sich Frank das Bedenken nicht, welches gegen diese Darstellung im Blick auf den einfachen Christen erhoben werden könnte. Aber einmal hat er schon bei der Besprechung der Gewißheit überhaupt ausdrücklich betont, daß die Akte, welche zur Gewißheit führen, zunächst unwillkürlich nnd unbewußt sich vollziehen, so daß die Gewißheit nicht etwa da erst vorhanden ist, wo das Subjekt des dabei stattfindenden Erfahrungs- und Erkenntnisprozesses sich bewußt wird. Eben um deswillen hat er in der zweiten Auflage des Systems der Gewißheit (I, p. 77) nicht mehr von dem Bewußtsein der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff geredet, sondern nur von einem Innewerden. Sodann aber ist Frank allerdings der Meinung, daß schließlich auch der einfachste Christ, nach dem Grunde der Gewißheit um dieses oder jenes geistliche Objekt gefragt, auf die ihm innewohnende geistliche Erfahrung nur so verweisen könne, daß er zugleich das Bild des Objektes, welches seinem Denken gegenständlich geworden, mithin in den Begriff aufgenommen wurde, darauf ansehe, oh und inwiefern es dem Erfahrungseindruck entspreche (I, p. 99/100).

Tritt aber mit dem allem die christliche Gewißheit notwendig in formelle Gleiche zur natürlichen Gewißheit, so unterscheidet sie

sich dagegen von aller anderen Gewißheit dadurch, daß sie auf einer sonderlichen sittlichen Erfahrung beruht. Ihr eigentliches Wesen will also zunächst von der Weise aus, wie überhaupt sittliche Gewißheit entsteht, verstanden werden. Auch diese ruht nach von Frank auf Erfahrung. Es ist nicht richtig, daß das Subjekt von sich aus und a priori sittliche Ideen gewinne. Vielmehr kommt es zu sittlicher Gewißheit auch nur so, daß eine Wechselwirkung zwischen den sittlichen Mächten und dem Subjekte eintritt, wenn es auch in dem Subjekte zur Aufnahme der von den sittlichen Mächten ausgehenden Eindrücke eines besonderen Organes bedarf. Mit dieser Verschiedenheit des aufnehmenden Organes hangt auch das andere zusammen, was für die sittliche Gewißheit im Unterschied von der sinnlichen besonders charakteristisch ist, daß hier nämlich der Faktor der menschlichen Freiheit eine ungleich größere Rolle spielt, mit anderen Worten, daß das Organ sittlicher Wahrnehmung in seinem Funktionieren in ganz anderer Weise noch von dem Willen des Menschen abhängt als die Organe sinnlicher Wahrnehmung. Und aus dieser Tatsache begreift sich wieder das Weitere, daß der sittlichen Gewißheit notwendig Partikularität anhaftet, ohne daß sie um deswillen für den, der sie besitzt, irgend etwas an ihrer Festigkeit verlöre. Vielmehr ist diese gerade bei der sittlichen Gewißheit besonders groß, weil sie viel unmittelbarer sich aufdrängt und mit der ganzen Person verwächst.

Mit dieser allgemeinen sittlichen Erfahrung tritt nun die christliche Wahrheitsvergewisserung in Analogie, nur daß es hier um eine ganz einzigartige Erfahrung sich handelt. Einzigartig ist sie freilich nicht in dem Sinne, als ob das Wesen der Erfahrung selbst hier ein wesentlich anderes wäre, als in der sonstigen Erfahrung. Aber wie die Faktoren, welche hier wirken, völlig einzigartig sind, so wird notwendig auch die ganze Erfahrung eine völlig einzigartige. Die Eigentümlichkeit dieser Erfahrung aber besteht darin, daß es unter den Eindrücken, welche hier von den objektiven Faktoren ausgehen, zu einer völligen Umgestaltung im Innern des Menschen kommt, ja durch sie erst ein neues Ich selbst geschaffen wird, das erst imstande ist, jener Objekte sich erkennend zu bemächtigen. Es ist mit einem Worte die Erfahrung der Wieder-

geburt und Bekehrung, welche die Grundlage für die ganze christliche Gewißheit bildet; Wiedergebnrt genannt, insofern die Setzung des neuen Lebens durch außenliegende Faktoren bedingt ist, Bekehrung, insofern sie eine Tat des Subjekts ist, welche das in der Wiedergeburt gesetzte neue Leben in kraft dessen nun seinerseits will und setzt, so daß also auch hier für das wirkliche Zustandekommen der sittlichen Umwandlung diejenige Reziprozität erfordert wird, welche überhaupt als Wesen der Erfahrung erkannt wurde. Wo immer diese Erfahrung gemacht wird, da kommt es nun nur darauf an, daß auch hier das in dieser Erfahrung Gegebene durch Erhebung in den Begriff zur Erkenntnis und so zur Gewißheit werde. Eben dahin drängt aber hier die Eigenart dieser Erfahrung noch in besonderem Sinne. Denn das Ich, das in ihr entstanden ist, ist beides zugleich, selbst lebendes Leben und selbst leuchtendes Licht: „Kraft des Lebens, aus welchem das Ich und welches in dem Ich, empfängt letzteres das geistliche Auge, womit es sich selbst erkennt, sich selbst, die in ihm vollzogene Genesis in den Begriff faßt, welcher ihm aus dieser Erfahrung erwächst, und eben damit dieses Sein, diese Genesis als notwendig begreift". Diese Arbeit, welche der Christ unwillkürlich, ohne auf sie zu reflektieren, vollzieht, will Frank in seinem System der Gewißheit wissenschaftlich nachbilden. Seine Absicht geht also nicht etwa dahin, wie man ihn immer wieder mißverstanden hat, aus dem Begriff der Wiedergeburt die Realitäten des Glaubens „heraus zu schälen",[1]) vielmehr will er nur ins Licht setzen, wie für den Christen in und mit der Wiedergeburt es zugleich zu einer Vergewisserung um die Realitäten kommt, die entweder in der Tatsache der Wiedergeburt selbst mit beschlossen sind oder diese bedingen. Der naturgemäße Weg, welcher zu diesem Zweck eingeschlagen wird, ist der, daß zunächst jene Erfahrung selbst ins Auge gefaßt wird, dann aber entfaltet wird, was in ihr enthalten ist.

Indem aber der Christ das erste tut und eben damit auf die letzten Grundlagen seiner Wahrheitsgewißheit sich besinnt, wird er immer wieder notwendig der eigentümlichen Festigkeit, wie der schlechthinigen Normalität dieser Gewißheit inne. Der ersteren,

[1]) N.K.Z. 1891, p. 574, vgl. dazu die auf p. 122 u. 124 angeführten Stellen.

insofern das eigentümliche Merkmal der sittlichen Gewißheit hier in verstärktem Maße wiederkehrt. Hier sind nämlich das Ich als Objekt der Erfahrung und das Ich als Subjekt derselben so unmittelbar beieinander, daß das Ich nur sich selbst zu bejahen braucht, um die Realität des Tatbestandes der sittlichen Umwandlung auszusagen. Sodann aber hat jene sittliche Umwandlung, welche der Christ erfahren hat, nicht etwa nur die Peripherie seines Wesens betroffen, so daß er ihrer sich entäußern könnte und doch derselbe bleiben; um sich selbst zu behaupten, hält vielmehr der Christ an jenem Tatbestande fest. Diese Selbstbejahung und Selbstbehauptung ist aber zugleich Verneinung und Abweisung des alten Ich und in dieser Abweisung Bejahung seiner Existenz als realen und eben damit durch sich selbst Erhärtung einer in dem Subjekt vollzogenen, fort und fort sich vollziehenden sittlichen Umwandlung. Wie aber der Christ an der Realität dessen, was er erfahren hat und täglich erfährt, nicht zweifeln kann, so verbürgt sich zugleich weiter mit dieser Erfahrung notwendig auch ihre Normalität. Für das unmittelbare Gefühl bedarf es dafür so wenig eines Beweises, wie jemand, der krank war und nun gesund geworden ist, daran zweifeln kann, ob der frühere oder der gegenwärtige Zustand der normale sei. Was aber in jenem Gefühl sich unmittelbar ausprägt, ist das Bewußtsein, welches in der Tat mit der Erfahrung der Wiedergeburt untrennbar verbunden ist, daß zwischen dem sittlichen Empfang in dieser Erfahrung und dem sittlichen Bedarf von ihr schlechthinige Kongruenz stattfindet. Diese Kongruenz ist dem Christen beständige Bürgschaft der Normalität seines Christenstandes.

Mit dem allen sind wir über die grundlegliche Selbstgewißheit des Christen noch nicht hinausgeführt. Die Vergewisserung hebt eben mit der schlechthinigen Identität von Subjekt und Objekt an. Frank macht selbst darauf aufmerksam, daß hier der Ausgang der modernen Philosophie „zur Überwindung des schlechten Dualismus und Kritizismus“ auf das christliche Ich übertragen sei, setzt dann aber hinzu: „nur daß wir bei der Art des sich mit sich gleich setzenden Ich nicht genötigt sein werden, in den Monismus einzulenken, sondern umgekehrt gezwungen, das mit dem Ich in gewissem Sinne identische Objekt der christlichen Wahrheit dann

wiederum in anderer Hinsicht als von ihm sich unterscheidendes und unterschiedenes zu setzen, beides kraft derselben Erfahrung, aus welcher die Gewißheit entspringt".[1]) Beide Sätze sind für das, was Frank will, äußerst charakteristisch. Es gibt keine Gewißheit um die christliche Wahrheit, die nicht irgendwie an der Gewißheit des Christen um sich selbst beteiligt wäre. Aber nicht minder umgekehrt. Es gibt keine Gewißheit des Christen um sich selbst, die nicht notwendig zu einer Gewißheit um die Wahrheit werden müßte, von der der Christ lebt und durch die er lebt. Um deswillen muß der Christ von der zentralen Gewißheit aus notwendig zu einer Bemächtigung der in ihr mitgesetzten Realitäten fortschreiten. Freilich ist es durchaus zweierlei, jene Erfahrung gemacht zu haben und eine klare Erkenntnis von der in ihr beschlossenen Realitätenfülle zu besitzen. Aber vermöge der früher charakterisierten Eigenart der christlichen Erfahrung ist in ihr doch die Richtung auf Erkenntnis notwendig angelegt. Auch diese fortschreitende Vergewisserung hält naturgemäß einen zwar nicht zeitlichen, wohl aber sachlichen Fortschritt inne. Zunächst richtet sie sich auf die Einbefassung derjenigen Wahrheitsmomente, bei denen ein Hinausgehen über das Subjekt noch nicht nötig ist, wenn auch eine einfache Identität von Objekt und Subjekt nicht mehr vorliegt. Als solche immanente Glaubensobjekte, wie Frank sie nennt, kommen dem Christen die Tatsachen der Sünde, der Unfreiheit und der Schuld und anderseits die Tatsache der habituellen und aktuellen Gerechtigkeit, der geistlichen Willensfreiheit sowie der Hoffnung auf einstige Vollendung zn Bewußtsein. Von der Vergewisserung um diese immanenten Glaubensobjekte aber wird zur Vergewisserung der transzendenten Realitäten fortgegangen. Dem bisher beschriebenen Stande der christlichen Gewißheit sind nämlich auch die an sich jenseitigen Realitäten als so oder anders einwirkende Faktoren der Erfahrung und Erkenntnis zugänglich. Durch die Erfahrung der Wiedergeburt ist der Christ Gottes als des Absoluten und Persönlichen inne geworden und zwar genauer als des Dreipersönlichen, insofern der Christ diesen Gott als einen anderen erfahren hat, insofern das Sünde- und Schuldbewußtsein durch ihn bedingt

[1]) Gewißheit 2. A. I, p. 144.

ist, als einen anderen, insofern das Verhältnis der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß, und als einen anderen endlich wieder, insofern er selbst durch ihn in jenes Verhältnis hineinversetzt wurde. Ist aber in der Verbürgung des Verhältnisses der Schuldfreiheit zugleich schon die Tatsache der Sühne mitverbürgt, so ist aus der Erfahrung des Christen über ihren Vollzug noch dies zu entnehmen, daß sie eine menschlicherseits von Gott sich geleistete sein muß. Eben damit verbürgt sich dem Christen die Tatsache des Gottmenschen als des Sühners, des sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden. — Transzendente Faktoren sind es, die dem Christen von seiner Erfahrung aus zugänglich werden, weil durch sie die Wiedergeburt zustande gekommen ist. Nun hat aber diese Einwirkung anderseits sich doch nur durch bestimmte Mittel vollzogen. Wird daher der Christ der immanenten und transzendenten Glaubensobjekte von seiner Wiedergeburt aus gewiß, so muß das endlich auch von den sogenannten „transeunten" Faktoren gelten, so gewiß sie eben die Verbindungslinie zwischen jenen beiden bilden. Die Medien der Kirche, des Wortes und der Sakramente sind es, die auf diese Weise dem Christen sich verbürgen.

Diese Andeutungen müssen genügen, um von dem, was Frank will, einen vorläufigen Eindruck zu geben. Die Besprechung selbst wird mit Notwendigkeit zu einer näheren Ergänzung und Erläuterung werden. Für diese Besprechung aber wird es sich empfehlen, den Vorwurf zum Ausgangspunkt zu nehmen, den man am allgemeinsten Frank gemacht hat, auf den auch Frank selbst von vornherein gefaßt war, den Vorwurf des Subjektivismus. Nun versteht sich nach dem Gesagten ja von selbst, daß in einem gewissen Sinne mit Recht von Subjektivismus bei Frank geredet werden kann. Es fragt sich nur, ob der tatsächlich vorliegende Subjektivismus wirklich derartig ist, daß man Recht zu einer Anklage hat, und ob man nicht vielmehr Frank für scharfe Akzentuierung einer durchaus notwendigen Erkenntnis zu danken hat.

Nun tut man jedenfalls Frank Unrecht, wenn man den Vorwurf so versteht, als ob er den Christen anleite, seine Heilsgewißheit auf die subjektive Erfahrung, statt auf die objektiven Heilstatsachen und das dieselben bezeugende Wort Gottes zu gründen.

Digitized by Google

Frank war ein viel zu guter Lutheraner, als daß er nicht hatte wissen sollen, daß alle eigenen Erlebnisse und Erfahrungen ein sehr unvollkommen Ding sind, ein Rohrstab, auf den niemand sich stützen kann, der wirklichen Grund der Seligkeit haben will. Hatte man in der 1. Aufl. seinen Satz, daß das geistliche Ich Garant oder Bürge seiner selbst sei, in diesem Sinne mißverstanden, so erklärt er in der 2. Aufl. ausdrücklich: Nun ist dies dahin mißverstanden worden, das neue Ich garantiere sich sein Leben und sein Dasein. Es wäre entsetzlich, wenn ein Christ meinte, dies tun zu können. Nein, die Begründung des Tatbestandes, vermöge dessen der Christ existiert, und darum auch die Verbürgung dieses Tatbestandes ist eine schlechthin objektive, in Gottes Tat, in der Wirkung des heiligen Geistes allein beruhende.[1]) Aber auch die ganze Aufgabe, welche Frank sich gestellt hatte, hätte über die Meinung des Verfassers in diesem Punkte keinen Zweifel lassen sollen. Sie brachte es ja mit sich, daß er von den Wirkungen ausgehen mußte, um von ihnen aus der wirkenden Faktoren sich zu bemächtigen; m. a. W. er mußte freilich von der subjektiven Seite des Christenstandes seinen Ausgang nehmen, aber es geschieht das lediglich zu dem Zwecke, um die objektiven Realitäten und das sie in sich befassende Wort als wohl verbürgt nachzuweisen. Demgemäß verläuft die Darstellung so, daß sogleich bei Besprechung der Wiedergeburt deutlich zu machen versucht wird, wie diese in ihrem ganzen Umfang auf der Tatsache eines außer dem Christen begründeten Verhältnisses der Schuldfreiheit ruhe. Und wenn dann von den immanenten Objekten zu den transzendenten fortgegangen wird, so besagt nicht bloß diese Tatsache allein schon, daß der gegenwärtige Christenstand allein den objektiven Faktoren zu verdanken ist; die ausgesprochene Absicht geht vielmehr gerade auf den Nachweis, daß die ganze Gewißheit des Christen um seinen subjektiven Christenstand in dem Augenblick dahin fallen würde, in dem der Christ die Gewißheit um jene objektiven Realitäten fahren lassen müßte.[2]) Zum Überfluß ist von Frank in § 48 auf die Bedenken, die man nach dieser Richtung geltend gemacht hatte, ausführlich eingegangen, und was man vermißt hatte, kommt hier

[1]) System der Gewißheit 2. A. I, 152.

[2]) Vgl. z. B. Gewißheit[2] I, 191.

zu ergreifendem Ausdruck. Hier sucht nämlich Frank deutlich zu machen, wie in dem Maße, als der Christ im Prozeß der Vergewisserung der objektiven Faktoren, welche seinen Christenstand konstituieren, inne wird, notwendig eine Umkehrung des bisher beobachteten Verhältnisses zwischen Objekt und Subjekt stattfinde, insofern nämlich nun der Christ seine Gewißheit da begründet finde, wo die objektiven Faktoren derselben liegen, und insbesondere das Wort Gottes, das in dem Prozeß der werdenden Gewißheit das letzte sein müsse, für die gewordene Gewißheit nun das erste sei. Nun wird die Möglichkeit einer derartigen Umkehrung nachher noch zu untersuchen sein. Soviel aber wird hier jedenfalls mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, wo für Frank der letzte Grund der Heilsgewißheit liegt. Mit Bibelsprüchen, Liederversen und Katechismusworten wird der eine Gedanke nach den verschiedensten Seiten gewendet, daß Christi Person und Werk der einzige Grund unserer Seligkeit sein könne, das Wort Gottes aber insofern, als die Heilstatsachen für uns nur in ihm vorhanden sind. Ganz ähnlich hat Frank auch nachher noch wiederholt sich geäußert. In einer Auseinandersetzung mit König hat er mit allem Nachdruck betont, daß es ihm zu keiner Zeit in den Sinn gekommen sei, zu behaupten, daß anders, als durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Hören desselben es zu der Glaubensgewißheit komme.[1]) Und wenn hier zunächst mehr das Wort in seiner Bedeutung für das Zustandekommen der Vergewisserung betont wird, so hat Frank Polstorff gegenüber nicht minder der Bedeutung des Wortes für die vollzogene Gewißheit ergreifenden Ausdruck gegeben. Polstorff hatte ihm entgegengehalten, daß ein sterbender Amtsbruder ihn um ein Schriftwort „angeschrien“ habe, um ein festes tragendes Schriftwort. Frank hat darauf erwidert, daß er, wenn Gott Gnade gäbe, in gleichem Falle es ebenso halten würde.[2]) Dies Bekenntnis gehört mit zu den letzten Worten, die Frank geschrieben hat.

Nach dem allem kann darüber kein Zweifel sein, daß Frank mit seinem Ausgang vom Subjekt nichts weniger als eine Zurück-

[1]) N.K.Z. 1891, 556.
[2]) N.K.Z. 1894, 45.

stellung[1]) der objektiven Heilstatsachen wie des göttlichen Wortes beabsichtigte. Dann ist freilich nicht minder charakteristisch, was Frank dem obigen gegen Polstorff gerichteten Wort sofort hinzufügt: „nämlich darum, weil ich erfahren habe, woher die Kräfte des ewigen Lebens, die todesmächtigen, kommen und in uns einströmen. Hätte ich es nicht erfahren, so würde ich es wohl bleiben lassen, nach solchem Trost zu begehren.“ Mit diesem Satz kommt zu scharfem Ausdruck, in welchem Sinn Frank allerdings entschlossener Subjektivist ist. Die objektiven Realitäten sind auch für Frank der alleinige Grund seines Christenstandes. Aber wenn nun die andere Frage sich erhebt, was denn dem Christen verbürgt, daß die von ihm behaupteten Realitäten wirklich Realitäten sind, so war Frank sich klar darüber, daß hier nicht wieder etwas Objektives als letzte Instanz genannt werden könne. Das Wort Gottes nicht, denn hinsichtlich des Wortes Gottes fragt es sich ja eben, wodurch es sich uns als Gottes Wort verbürge, aber auch das testimonium spiritus sancti nicht, sofern damit nämlich eine objektive Instanz als letzter Glaubensgrund genannt werden soll. Nun hat sich vor allem gegen die Franksche Stellung zu diesem Geisteszeugnis von Carlblom bis auf Polstorff herab besonders lebhafte Einsprache erhoben, und es mag hier ununtersucht bleiben, inwieweit diese Bedenken im einzelnen begründet sein mögen. Jedenfalls trifft die Vermutung Polstorffs nicht zu, daß gerade die scharfe Polemik Franks ein Beweis dafür sei, daß er hier sich sterblich fühle.[2]) Frank hat darüber keinen Zweifel gelassen, daß auch ihm die christliche Gewißheit nur unter dem Zeugnis des heiligen Geistes zustande kommt.[3]) Aber darüber konnte er sich nicht täuschen, daß auch mit der Berufung auf dieses Zeugnis noch nicht die letzte Antwort auf unsere Themafrage gegeben sein könne, da auch hier doch sofort die andere Frage sich erhebt, woran ich dieses objektive Zeugnis als Zeugnis heiligen Geistes, des Geistes Gottes erkenne.[4]) Soll der Christ über den letzten Grund

[1]) Vgl. N.K.Z. 1891, 574

[2]) Polstorff, Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht, 1893, p. 71.

[3]) Vgl. z. B. N.K.Z. 1891, p. 567.

[4]) A. a. O. p. 557.

seiner Gewißheit Rechenschaft geben, so sieht er schließlich notwendig sich auf sich selbst zurückgewiesen. Insofern muß unsere Wahrheitsgewißheit notwendig subjektiver Art sein. Übrigens erweckt gerade auch die Position Polstorffs die Hoffnung, daß über diesen entscheidenden Punkt eine Verständigung möglich sein müsse. Auch Polstorff nämlich nennt das eine triviale Wahrheit, daß nicht eine äußere Autorität, heiße sie, wie sie wolle, uns unserer Gemeinschaft mit Gott vergewissern könne, es sei denn, daß wir sie als göttliche Offenbarung erfahren. Auch ihm ist das Gewißwerden eine innere Tat des Subjekts, eine Selbstentscheidung.[1]) Man darf sagen, daß eben diese Sätze das primäre Interesse bezeichnen, welches Frank bei seinen Ausführungen leitete. Er hat wiederholt in dem Sinne sich ausgesprochen, daß für ihn die Weise, wie der Nachweis subjektiver Vergewisserung versucht werde, durchaus erst in zweiter Linie in Frage komme.[2]) Was er unter allen Umständen anerkannt zu sehen wünscht, ist dies, daß trotz aller objektiven Faktoren, die auf den Christen einwirken, unsere Gewißheit doch schließlich nur durch eine persönliche Entscheidung zustande kommt. Gewiß hat dann Frank die Notwendigkeit einer solchen Selbstentscheidung gelegentlich so einseitig stark betont, daß auf diese Stellen allein gesehen, es den Anschein gewinnen könnte, als ob der Gedanke hier zu kurz komme, daß doch auch diese Selbstentscheidung von dem Menschen allein als Gottes Werk erlebt wird.[3]) Aber gegen ein derartiges Mißverständnis sollte jedenfalls Frank durch die Energie geschützt sein, mit der er anderseits ja gerade auf das Stärkste betont hat, daß die christliche Gewißheit in ihrem ganzen Umfange durchaus auf supranaturaler Einwirkung Gottes beruhe, durch die es überhaupt erst zu dem neuen Ich kommt, das sich selbst zu erkennen vermag. Hat doch Frank um deswillen den gerade umgekehrten Vorwurf hören müssen, daß bei ihm die Erkenntnis vernachlässigt werde, daß unsere Gewißheit nur in der Form einer persönlichen Entscheidung zustande komme. In Wirklichkeit hat Frank beides zugleich betonen wollen, einerseits, daß

[1]) A. a. O. p. 110. Vgl. p. 67: wir werden die schließliche Entscheidung für das „Beruhen bei der Schrift“ in den inneren subjektiven Vorgang zu verlegen haben.

[2]) Z. B. N.K.Z. 1891, 574. [3]) Christl. Gewißheit[2] p. 152.

allein durch Wirkung der objektiven Faktoren des Christenstandes es zu einer subjektiven Vergewisserung über diese komme, anderseits, daß aber doch diese Gewißheit eben nur in der Form eines subjektiven Versichertseins existieren könne.

Damit ist aber lediglich eine Wahrheit in Erinnerung gebracht, die uns in gleich scharfer Betonung bereits bei Luther begegnete. Frank hat dann aber gelegentlich selbst den Punkt bezeichnet, in dem er über Luther hinauszugehen für nötig halte. In einer Besprechung der Köstlinschen Schrift über „die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung“ N.K.Z. 1894, p. 18ff. hat er mit lebhafter Freude die kräftige Erinnerung an Luthers Forderung begrüßt, daß der Christ eine unmittelbare Gewißheit um die christliche Wahrheit besitzen müsse, jenes vorhin beschriebene „Fühlen“ derselben im Herzen. Er wirft dann aber die Frage auf: Ist dieses Gefühl die letzte Instanz? Ist es nicht notwendig, darüber hinauszugehen und zu untersuchen, was dem Gefühl diese Sicherheit verleiht? Man sieht, Frank will die Frage angefaßt wissen, die bei Luther, wie vorhin nachgewiesen wurde, nicht näher zur Erörterung kommt, wodurch denn jene unmittelbare Selbstgewißheit als nicht auf Selbsttäuschung beruhend sich verbürge.

Nun wird man auf die aufgeworfene Frage im Sinne Franks zunächst antworten dürfen, daß die eigentümliche Sicherheit unserer Gewißheit um die christliche Wahrheit eben darauf beruhe, daß sie mit der Gewißheit um uns selbst unlösbar verbunden sei. Die Antwort ist freilich nur eine vorläufige, und Frank selbst kommt in jenem Zusammenhange auf die letzte Antwort hinaus. Aber eben als eine vorläufige Antwort ist sie vielleicht besonders zur Verständigung geeignet. Denn darin wird Frank unter allen Umständen auf weitgehende Zustimmung rechnen dürfen, daß alles, was irgendwie als christliche Wahrheit zu gelten beansprucht, dadurch sich muß legitimieren können, daß es irgendwie mit der Gewißheit um unseren persönlichen Christenstand verflochten ist. Es kann doch für den evangelischen Christen nicht etwas wie ein Verdienst begründen, daß er eine Summe von christlichen Wahrheiten für wahr hält. Wenn vielmehr die christliche Gemeinde durch kritische Angriffe auf das, was ihr bisher als christliche Wahrheit galt, sich beunruhigt fühlt, so liegt dem notwendig das

Bewußtsein zugrunde, daß der Christenstand mit dem Hinfallen jener Realitäten selbst ein anderer würde. Ausdrücklich soll freilich schon hier davor gewarnt sein, diese Sätze nicht so zu verstehen, als müsse der Christ imstande sein, die Notwendigkeit der tatsächlich seinen Christenstand konstituierenden Faktoren a priori nachzuweisen. Wo die Theologie eine derartige Aufgabe sich zuweisen läßt, unternimmt sie etwas in sich Unmögliches, dessen Durchführung nur etwa so gelingen kann, daß tatsächlich doch das Auge auf die Offenbarung sich richtet, oder das notwendig zu einer Verkürzung und Verzerrung der Offenbarung führen wird. Ganz etwas anderes ist das hier Gemeinte, daß das, was christliche Wahrheit ist und als solche gelten soll, tatsächlich zu unserem Christenstande innere Beziehung haben muß, und daß darum der Christenstand notwendig ein anderer werden müßte, wenn die Gewißheit um die Realitäten, die ihn konstituieren, dahinfallen würde. Auch das freilich kann sehr wohl der Fall sein, daß der einzelne Christ wenig imstande sein mag, den Zusammenhang zwischen seinem persönlichen Glaubensstand und den einzelnen Bestandteilen seiner Wahrheitsgewißheit deutlich zu machen. Das Maß der Erkenntnis ist eben ein unendlich verschiedenes und auch für den geförderten Christen immer noch ein werdendes. Wo aber jemand zugeben müßte, daß dies oder jenes Stück der von ihm behaupteten christlichen Wahrheit für seinen Heilsglauben durchaus gleichgültig sei, da wäre auch für einen solchen Wahrheitsbesitz im evangelischen Christentum kein Raum.

Soweit daher Frank den inneren Zusammenhang der christlichen Wahrheit nachzuweisen unternimmt und alle die Fäden aufzudecken versucht, welche die einzelnen Stücke unserer Gewißheit miteinander verknüpfen, hat er eine Arbeit unternommen, welche die Theologie sich immer wieder stellen muß, und für deren Lösung sie bei Frank immer wieder eine überaus reiche Quelle der Anregung finden wird. Wie überaus fruchtbar die Lösung einer derartigen Aufgabe ist, zeigt sich nicht am wenigsten an der Entwicklung und Beurteilung der Gegensätze, wie Frank sie ebenso der grundlegenden Gewißheit, wie der Beschreibung der immanenten, transzendenten und transeunten Glaubensobjekte in dem Rationalismus, Pantheismus, Materialismus und Kritizismus gegenübersteilt,

um so dem Christen von seiner eigenen Erfahrung aus zum Bewußtsein zu bringen, wie überall da, wo diese Erfahrung mangelt, ähnliche Gegensätze notwendig sich entwickeln. In der Tat hängt die klare Sicherheit, mit welcher der Christ den mannigfachen Widersprüchen gegenüber an seinem Christenstande festhält, zuletzt von dem Maße ab, in dem es ihm gelingt, den Widerspruch auf den letzten entscheidenden Punkt zurückzuführen, an dem er einsetzt, und ihn von diesem Punkt aus auf Grund seiner eigentümlichen Christenerfahrung als nichtig zu erkennen.

Frank aber hat allerdings in dem Nachweis dieses inneren Zusammenhangs der Position des Glaubens einerseits und des Unglaubens anderseits nur einen Teil seiner Aufgabe gesehen. Mit Recht. Denn mit dem Nachweis des inneren Zusammenhanges der christlichen Wahrheit allein wäre für ihre Realität überhaupt noch nichts bewiesen. Kann nicht auch in der Lüge System sein? Wird aber zugleich ihr Zusammenhang mit dem Christenstand nachgewiesen, so wird allerdings deutlich, daß der Christ an der Realität jener Wahrheit festhalten muß, solange er an der Realität seines eigenen Christenstandes festhält. Aber die Frage wird nur um so dringender: Wodurch verbürgt sich mir die Realität dieses meines Christenstandes? Zwei Fragen also sind es, die hier unter allen Umständen beantwortet sein wollen: Wie weise ich den Zusammenhang nach, in dem die einzelnen „Wahrheiten" zu der Gewißheit um meinen Christenstand stehen? und: Was verbürgt mir die Realität und Normalität meines Christenstandes? Für Frank ist charakteristisch, daß er die Beantwortung beider Fragen in Einem gibt, Die Erfahrung der Wiedergeburt, welche den Christen der Normalität und Realität seines Christenstandes gewiß macht, macht ihn ebenso der für diese Erfahrung konstitutiven objektiven Faktoren gewiß. Auch hierin wird Frank recht behalten, wenn man wenigstens die Frage einmal ganz beiseite läßt, mit welchem Namen die für den ganzen Christenstand grundlegliche Erfahrung am besten bezeichnet werde. Wenn wirklich die objektiven Faktoren für den Christenstand konstitutiv sind, dann wird sich über die Realität des letzteren nichts ausmachen lassen, ohne daß zugleich eben damit die Entscheidung über die Realität der ersteren fiele. Und wenn nach allem bisher Ausgeführten offenbar vom Christen-

stand die Gewißheit um seine Realität wie um die den Christenstand begründenden Faktoren unabtrennbar ist, so muß es freilich die den Christenstand selbst konstituierende Erfahrung gewesen sein, in der auch die Gewißheit um jene beiden in dem Christen entstanden ist.

Damit aber sind wir an dem Punkte angekommen, an dem die letzte Antwort auf die vorhin im Blick auf Luther erhobene Frage im Sinne Franks gegeben werden kann. Ist die christliche Wahrheitsgewißheit in und mit der grundlegenden Christenerfahrung entstanden, so wird jede Selbstbesinnung auf die Grundlagen unserer Gewißheit eben diese Erfahrung ins Auge fassen müssen. Mit dieser Grundforderung, die Frank wiederholt als solche bezeichnet hat, ist er wieder unbedingt im Recht. Nun aber erhält dieser an sich zweifellos richtige Gedanke seine nähere Gestalt bei Frank durch die Weise, wie Frank in der Wiedergeburt die Verbürgung der objektiven Realitäten vermittelt sein läßt. Alles, was Inhalt der christlichen Gewißheit ist, hat sich auf Grund der Einwirkung jener objektiven Faktoren in der Wiedergeburt im Christen abgelagert.[1]) Dem entspricht, daß der Christ, auf die Entstehung jener Gewißheit reflektierend, auf dem Wege der Analyse jener objektiven Faktoren von der Tatsache der Wiedergeburt aus sich soll vergewissern können. Wie genau das mit der allgemeinen Anschauung Franks über die Grundlagen aller Gewißheit zusammenhängt, muß aus dem vorher Ausgeführten deutlich geworden sein. Wo wir uns auf das Recht irgend einer Erkenntnis, die wir gewonnen haben, besinnen, kann das nach Frank nur so geschehen, daß wir das Bild, das wir von dem betreffenden Gegenstand in uns tragen, mit dem Eindruck vergleichen, den wir früher empfangen haben. Dem entspricht, daß wir, auf die Grundlagen unserer christlichen Gewißheit uns besinnend, bis auf die Eindrücke zurückzugehen haben, die wir von den geistlichen Objekten empfangen haben, um das Bild, das wir gegenwärtig von ihnen besitzen, mit diesen Eindrücken zu vergleichen.

Welch ungeheuere Bedeutung, falls es möglich wäre, dies haben würde, werden wir uns am einfachsten deutlich machen, wenn wir

[1]) N.K.Z. 1893, 123.

einen Augenblick an das anknüpfen, was sich uns bereits bei der Darstellung der alten Dogmatik ergeben hat. Soviel ich weiß, hat Frank sich nirgends ausdrücklich darüber ausgesprochen, ob er mit seinem Versuch sich an das in der alten Dogmatik Vorliegende mit Bewußtsein angeschlossen hat. Tatsächlich ist, wie aus dem seiner Zeit Angeführten hervorgeht, Musaeus bereits jener Forderung Franks insoweit nachgekommen, als auch er den Punkt zu fixieren versucht hat, an dem die Gewißheit in dem Christen entsteht. Soweit aber auf diese Weise die Möglichkeit einer Selbsttäuschung ausgeschlossen werden soll, bleiben auch bei Musaeus zwei Fragen übrig. Ist von Musaeus wirklich ausreichend deutlich gemacht, warum bei der Zurückführung jener Eindrücke auf Gott eine Selbsttäuschung ausgeschlossen ist? Vor allem aber, verbürgt der Umstand, daß Gott durch das Wort auf mich gewirkt hat, wirklich schon ohne weiteres auch die Irrtumslosigkeit des ganzen Inhaltes dieses Wortes? Alle diese Schwierigkeiten und Fragen würden mit einem Schlage beseitigt, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die geistlichen Objekte in dem Innern des erkennenden Subjekts sich selbst so abgeprägt haben, daß sie auf dem Wege der Analyse nachgewiesen werden könnten. Könnte der Christ an der Realität der empfangenen Eindrücke nicht zweifeln, so könnte er auch an der Realität der wirkenden Faktoren nicht zweifeln.

Um aber eine derartige Möglichkeit nicht von vornherein abzuweisen, mag man sich vorläufig erinnern, daß doch schon in der alten Dogmatik und auch sonst insoweit ein ähnliches Verfahren innegehalten wird, als man die Gewißheit Gottes durch seine Einwirkung auf den Menschen verbürgt sein läßt. Darin weiter zu gehen, kann aber direkt durch das, was die Schrift gelegentlich als tatsächlichen Bestand des Christenlebens beschreibt, nahegelegt werden, wenn es doch in dem Christen nach dem Zeugnis Pauli zu einer Erfahrung von der Kraft der Auferstehung Christi kommen soll (Phil. 3, 10) und die Christen selbst ein *ποίημα* Gottes heißen *κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Eph. 2, 10).[1]) Näher aber sucht

[1]) Zu dem letzteren vgl. Frank, System der christl. Gewißheit. 2. A. p. 371.

Frank die Möglichkeit, der transzendenten Faktoren von ihren Wirkungen aus sich zu bemächtigen, durch das Gleichnis der Spektralanalyse deutlich zu machen. Wenn es dieser gelungen sei, durch Beobachtung des gebrochenen Sonnenlichts im Spektrum die chemischen Bestandteile des Sonnenkörpers in gewissem Sinne nachzuweisen, insofern das uns umleuchtende, uns zum Sehen verhelfende Sonnenlicht keiu anderes sei als das von der Sonne ausgestrahlte, warum solle es widersprechend und unnnlich sein, in dem Spektrum der wiedergeborenen menschlichen Persönlichkeit zu lesen und zu erkennen, was es um die Sonne sei, von welcher die dort einfallenden Strahlen herrühren.[1]) Um einen Versuch handelt es sich also, aus den auf den Christen ergangenen Eiudrücken die sie hervorrufenden Faktoren selbst „abzulesen". Tatsächlich mußte freilich dieses Ablesen, wenn es vor anderen und für andere vollzogen werdeu sollte, uu diese zugleich zum richtigen Leseu anzuleiten, iu der Form scheinbarer Schlußfolgerungeu sich vollziehen. Um so mehr uuß uan sich gegenwärtig halten, daß es nach Franks eigentlicher Absicht keineswegs hier um logische Postulate sich handelt, sondern um ein einfaches Sichbemächtigen des tatsachlich Vorliegeuden.

Nun hat mau gegen das ganze Gleichnis eingewandt, daß es um die Tatsache der Wiedergebnrt doch etwas ganz anderes sei, als um einen naturhaften Vorgang, und eine solche Erinnerung mag uns wohl die Eigenart der christlichen Erfahrnng nachdrücklich zum Bewußtsein bringen. Indes darf man doch an die andere Tatsache erinnern, daß doch auch im uenschlichen Gemeiuschaftsleben Eindrücke, die wir von anderen empfangen, sittliche Gewißheit um die Natur der Realität der erlebten Vorgänge begründen können. Wo irgend eine Tat eines anderen mir ein Beweis seiuer freundlichen Gesiunung gegen mich geworden ist, da kann es sehr wohl sein, daß meine Schilderung des objektiven Vorganges einen Dritten durchaus nicht von der Richtigkeit meiner Auffassung desselben zu überzeugen vermag. Da bleibt mir nichts ühnig, als mir aufs neue die Eindrücke, die ich tatsächlich erfahren habe, zu vergegenwärtigen und sie mir eine Bürgschaft sein zu lassen, daß

[1]) O. a. O. p. 315.

meine unmittelbare Gewißheit und nicht die Beurteilung des anderen im Recht ist. Allerdings trifft ja auch eine derartige Analogie insofern immer noch nicht zum Ziel, als eben die in der christlichen Erfahrung empfangenen Eindrücke nicht bloß die Art des objektiven Vorgangs erkennen lassen, sondern auch die Gewißheit um die wirkenden Faktoren selbst erst begründen sollen. Immerhin mag auch doch dafür darauf hingewiesen werden, daß auch innerhalb der menschlichen Gemeinschaft empfangene Eindrücke wenigstens derartig sein können, daß aus ihnen in Verbindung mit der gesamten Situation ein gewisser Schluß auf die wirkenden Personen möglich ist. Von da aus mag man wohl verstehen, daß die in der spezifisch christlichen Erfahrung von dem Christen aufgenommenen Eindrücke so eigenartig sind und so bestimmt in dem Christen sich abprägen, daß sie jedenfalls tatsächlich die Gewißheit um die objektiven Faktoren in dem Christen ermöglicht haben. Ob aber um deswillen, und in welchem Sinne diese auch von dem auf seine Gewißheit reflektierenden Christen wirklich aus jener Erfahrung entnommen werden können, kann nur die Untersuchung selbst zeigen.

Soll aber ein derartiger Versuch gemacht werden, so wird sein Gelingen in erster Linie davon abhängen, ob es möglich sein wird, jene Eindrücke so zu fixieren, daß sie einen einheitlichen, in sich selbst beruhenden Ausgangspunkt gewähren, der zugleich für weitere Entfaltung Raum läßt. Nach beiden Seiten glaubt Frank in der Tatsache der Wiedergeburt einen geeigneten Ausgangspunkt gefunden zu haben. Erst damit ist die Position Franks ganz beschrieben. Kommt es auf eine Analyse der in dem Christen hervorgerufenen Eindrücke an, so ist im Sinne Franks festzustellen, daß eben der erste Effekt der geistlichen Einwirkungen auf den Christen dieser ist, daß in ihm ein neuer Mensch dem alten sich gegenübergestellt sieht.[1]) Daher ist für Frank in der Gewißheit der Wiedergeburt derjenige Ausgangspunkt gegeben, für dessen Gewißheit es keiner weiteren Berufung auf eine höhere Instanz bedarf, und der zugleich doch die Möglichkeit gewährt, von ihm aus den konkreten Inhalt der christlichen Wahrheit zu erreichen.[2])

[1]) N.K.Z. 1891, 569.

[2]) Gewißheit[2] I, p. 139.

Es wird sich fragen, ob beides zutrifft oder ob nicht etwa von beiden Punkten aus die Absicht Franks selbst in andere Bahnen drängt.

Beginnen wir mit dem letztereu Punkt, so hängt freilich an den transzendenten Objekten das eigentliche Hauptinteresse. Über die Möglichkeit, ihrer uns zu bemächtigen, kann aber erst auf Grund einer Prüfung der Vergewisserung der immanenten Objekte entschieden werden. Hinsichtlich dieser wird von Frank ein doppeltes Verfahreu inuegehalten. Die immanenten Glaubensobjekte werden einmal dadurch gewonnen, daß auf den Gegensatz reflektiert wird, aus dem heraus und dem gegenüber das neue Ich sich zu bejahen und zu behaupten hat, sodann aber dadurch, daß die absolute Befriedigung ins Auge gefaßt wird, welche mit der Wiedergeburt für den Christen eintritt. Die Durchführung ist überaus reich an feinen Bemerkuugen und doch wird man gerade hinsichtlich der Punkte, auf die für die folgende Eutwicklung alles ankommt, sich nicht zu überzeugen vermögen, daß sie wirklich zum Ziel führt. Bedeutsam für den weitereu Fortschritt ist vor allem die Erkenntnis der Schuld des natürlichen Menschen einerseits und der Schuldfreiheit des Christen anderseits. Wie wird beides gewonnen?

Die Tatsache, daß es in der Wiedergeburt zu einem völlig neuen Ich im Menschen gekommen ist, in Verbindung mit der anderen Tatsache, daß der Christ der in der Wiedergeburt erlebten Umwandlung als einer schlechthin normalen gewiß ist, bedingt notwendig ein sittliches Verwerfungsurteil über den bisherigen natürlichen Zustand, und zwar ergeht dieses Urteil, so gewiß es zu einer völligen Umwälzuug der ganzen Willensrichtung gekommen ist, notwendig nicht bloß über diese oder jene einzelne Handlung, sondern über die gauze Richtung des bisherigen Lebens. In diesem Sinn und Umfang ist demnach mit der Erfahrung der Wiedergeburt für den Christen auch die Erkenntnis der Sünde gegeben. Nun leuchtet ein, daß damit in der Tat ein Verständnis der Sünde gewonnen ist, welches über die dem natürlichen Menschen mögliche Beurteilung der Sünde weit hinausgeht, insofern sie das Ganze der Willensrichtung ins Auge faßt. Anderseits wird die Beschreibung der Sünde notwendig in einer Abstraktion

festgehalten, von der man fragen kann, ob sie überhaupt nur möglich sei, indem nämlich das widergöttliche Ziel jener verkehrten Richtung noch ganz außer Ansatz bleiben muß. Noch zweifelhafter ist das andere, ob von einer Schuld sich reden läßt, ohne daß zugleich die Beziehung auf Gott mitgesetzt wird. Indes versteht sich von selbst, daß von Frank diese Abstraktion vollzogen werden mußte, und man mag ihm darin recht geben, daß auch bei ihr immerhin ein sehr bedeutender subjektiver Niederschlag übrig bleibe, der sich recht wohl für sich selbst fassen lasse.[1])

Fragen muß man aber unter allen Umständen, ob denn überhaupt von der Tatsache aus, daß gegenwärtig in dem Christen ein neues Ich dem alten gegenübersteht, Gewißheit darüber gewonnen werden kann, daß die natürliche Willensrichtung, die bis zur Erfahrung der Wiedergeburt fortdauert, eine Schuld bedeute. Was in dem bisher Ausgeführten erreicht ist, ist genau genommen doch nur dies, daß die ganze bisherige Lebensrichtung als sittlich verwerflich erscheint. Aber darin ist streng genommen doch keineswegs schon das andere notwendig mit eingeschlossen, daß der Mensch für sie verantwortlich ist. Kann nicht etwa gerade das, was Frank zugleich aus jener Erfahrung entnimmt, an einer derartigen Gewißheit zweifelhaft machen? Denn wenn allerdings aus der Tatsache, daß jene Umwälzung im ganzen Umfange als eine Wirkung von jenseits des Menschen liegenden Faktoren erlebt wird, entnommen werden kann, daß der natürliche Mensch insofern unfrei ist, als er aus sich selbst jene verkehrte Willensrichtung nicht abbrechen könnte, wenn der Christ weiter, sich auf sich selbst besinnend, auf keinen Zeitpunkt sich besinnen kann, an dem jene Willensrichtung in ihm angefangen habe, er vielmehr ihren Eintritt als einen unvordenklichen setzen muß, kann er dann doch für die verkehrte Willensrichtung verantwortlich sein? Frank ist ja im Recht, wenn er einen derartigen Einwurf als mit der wirklichen christlichen Erfahrung im Widerspruch stehend beurteilt, insofern diese die Sündhaftigkeit des natürlichen Ich gerade in dem wahrnimmt, was gemäß jener Reflexion einen Begriff der Sünde auszuschließen scheint, nämlich in der Habitualität der natürlichen

[1]) Vgl. N.K.Z. 1891, p. 572.

Willensrichtung. Aber ist diese Beurteilung der Sünde wirklich noch aus der Tatsache entnommen, daß es in der Wiedergeburt zu einem neuen Ich gekommen ist? Sollte sich nicht hier schon bestätigen, was sogleich beim ersten Erscheinen des Werkes bemerkt wurde, daß die Entfaltung des Tatbestandes der Wiedergeburt nicht selten unwillkürlich in eine Beschreibung des gläubigen Bewußtseins übergehe? [1])

Dagegen ist Frank sachlich durchaus im Recht, wenn er zur Begründung seiner Position darauf sich beruft, daß allein in der Erfahrung der Wiedergeburt dem Menschen erst das Verständnis für jene Schätzung der Sünde aufgehe, hier aber wirklich auch aufgehe. Mag der Christ früher in seinem natürlichen Zustand jene Willensrichtung anders eingeschätzt haben und auch bei einer äußeren Anerkennung des kirchlichen Dogmas von der Erbsünde über die nachgewiesene erkenntnismäßige Schwierigkeit nicht hinausgekommen sein, unter der Einwirkung der wiedergebärenden Faktoren wird das notwendig anders. Die grundlegliche Christenerfahrung kommt nicht zum Abschluß, ohne daß der Christ in ihr von seiner natürlichen Unfreiheit sich schmerzlich überzeugt und doch zugleich dieselbe Tatsache als seine Schuld erfährt. Offenbar aber ist die Konstatierung dieser Tatsache, daß es in der Wiedergeburt zu einer Vergewisserung um die Schuld unserer Sünde kommt, etwas ganz anderes als ein Nachweis, daß eine Analyse der Tatsache der Wiedergeburt jene Erkenntnis aufdränge.

Dagegen verläuft die Weise, wie die Gewißheit um die Schuldfreiheit gewonnen wird, unter der Voraussetzung des bisher Fest-

---

[1]) Nach Daxer, a. O. p. 118, wäre dies Bedenken insofern gegenstandslos, als Frank wirklich in „gewissem Sinne eine Beschreibung des christlichen Bewußtseins von der Wiedergeburt und Bekehrung" geben wollte. In der Tat, „in gewissem Sinn" ist dem so. Es sind ja lauter Bewußtseinsvorgänge, mit denen Frank zu tun hat. Aber Frank will diese uns ja lesen lehren, er will m. a. W. deutlich machen, daß eine Analyse der Wiedergeburt die von ihm bezeichneten Objekte aus ihr entnehmen *muß*. Das kann er nur dadurch tun, daß er den notwendigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stücken nachweist und den Leser zwingt, von dem einen Punkt zu dem andern mit ihm weiter zu gehen. Daß es sich dabei im Sinne Franks, sachlich angesehen, ganz und gar nicht um logische Exerzitien handelt, wurde ja bereits oben nachdrücklich hervorgehoben.

gestellten ganz innerhalb der Bahnen, welche Frank durch seine Aufgabe vorgezeichnet waren.[1]) Die Tatsache nämlich, daß es für den Christen zu einer absoluten Befriedigung gekommen ist, in Gegensatz gestellt zu der Schuldverhaftung, welche von dem Zustand des natürlichen Ich unabtrennbar ist, bedeutet für den Christen, daß er mit der Wiedergeburt in einen Stand der Schuldfreiheit eingetreten ist. Näher aber muß dieses Verhältnis der Schuldfreiheit als ein außer dem Menschen seiendes, an und für sich bestehendes gelten und kann nicht etwa von ihm erst in der Wiedergeburt gesetzt sein und als Folge der Wiedergeburt gelten, da ja vielmehr das neue Ich nur in beständigem Kampf mit dem alten Ich sich zu behaupten vermag, m. a. W. die Sünde selbst keineswegs schon völlig aus dem Christenleben verdrängt ist. Auch könnte der Prozeß der Wiedergeburt, wie er von dem Christen tatsächlich erlebt ist und erlebt wird, ohne das Vorhandensein eines außer dem Christen befindlichen Orts der Schuldfreiheit überhaupt nicht verstanden werden. Weder hätte die von außen ergangene Einwirkung ohnedies auf ihn ergehen können, noch könnte die Einwirkung der objektiven Faktoren der Wiedergeburt, vermöge deren es zu einem Abstoßen des gesamten natürlichen Lebens gekommen ist, als heilbringend gedacht werden, wenn das Subjekt neben dem Verhältnis der Schuld, in welches es sein natürliches Wesen versetzt hat, nicht zugleich in einem Verhältnis der Schuldfreiheit stünde, kraft dessen ein Gericht über jenes letztere ergehen kann, ohne das Subjekt schlechthin zu vernichten.

Nun ist gegen diese Gedanken an sich gewiß nichts einzuwenden. Wenn nämlich zugestanden ist, daß der natürliche Lebensbestand ein Beschlossensein unter die Schuldverhaftung bedeutet, so führen jene Sätze in Wirklichkeit dahin, wohin Frank will. Man kann nur darauf hinweisen, daß sie an einer Stelle noch weiter

---

[1]) Vgl. System der christl. Gewißheit[2] § 25. Nur wird es nötig sein, den in Absatz 5 näher verwerteten Gedanken, daß mit der Wiedergeburt ein Bewußtsein absoluter Befriedigung verbunden sei, sogleich von Anfang an bestimmt die ganze Auffassung der Darstellung beherrschen zu lassen, sonst kann der Eingang von Absatz 2 wieder den Eindruck erwecken, als würde hier die Tatsache der Schuldfreiheit bei dem Christen lediglich auf Grund des gläubigen Bewußtseins konstatiert.

führen, als wie Frank sie verfolgt hat. Es ist eine sehr feine Beobachtung, daß der Christ den entscheidenden Umschwung seiner ganzen Willensrichtung nicht hätte vollziehen können, wenn es nicht einen Ort der Schuldfreiheit gebe. M. a. W. — falls wir einen Augenblick die objektiven Faktoren, die hier noch fernbleiben müssen, heranziehen dürfen — der Sünder würde sich nicht einmal zu Gott wieder bekehren *können*, wenn nicht dieser Gott ihm in Christo zum Vater sich erböte. Frank entnimmt aus diesem Sachverhältnis nun nur die objektive Tatsache, daß ein Verhältnis der Schuldfreiheit vorhanden sein muß, und darf nach der ganzen Anlage seiner Aufgabe hier nicht mehr entnehmen. Gelegentlich aber geht er doch unwillkürlich einen Schritt weiter und spricht den tatsächlich zugrunde liegenden Gedanken selbst aus, daß die Bekehrung für den Christen unmöglich wäre, wenn nicht die Realität jener Voraussetzung ihm von vornherein feststünde (p. 214). Der Satz bedeutet aber, daß die Gewißheit um einen derartigen Ort nicht bloß Folge der Wiedergeburt ist, sondern auch bereits für ihren Vollzug irgendwie bedingend ist. Eine Verwertung dieser Gedanken aber würde auch hier die Erörterung wieder in die vorhin bezeichnete Bahn weisen, daß die Vergewisserung als innerhalb des Prozesses der Wiedergeburt sich vollziehend gedacht werden muß, so zwar, daß sie mit dieser selbst zum Abschluß kommt. Selbstverständlich aber ist Frank durchaus berechtigt, die Entwicklung an dem Punkt festzuhalten, auf den er sie hinausführt. Das Recht oder Unrecht seines Verfahrens hängt an diesem Punkt lediglich von der Entscheidung über das zu dem früheren Punkte Bemerkte ab. Anders dagegen steht es wieder mit der Weise, wie die Vergewisserung der transzendenten Faktoren gewonnen wird.

Frank knüpft die Vergewisserung des absoluten, persönlichen Gottes direkt an das an, was er über das Schuldverhältnis ausgeführt hat, wie über die Befriedigung, die der Christ in der Wiedergeburt findet. Soviel drängt sich ja schon in dem Bisherigen immer wieder auf, daß da, wo Gewißheit der Wiedergeburt vorhanden ist, notwendig auch Gewißheit um außerhalb des Christen liegende Faktoren vorhanden sein muß, welche sie bewirkt haben. Sie ist nicht des Christen Werk, sie kann auch nicht auf andere

Menschen oder gar sonstige kreatürliche Ursachen zurückgeführt werden, es müssen schlechthin transzendente Faktoren sein, welchen sie zu verdanken ist. Welcher Art aber diese Faktoren sind, ergibt sich dem Christen, wenn er sich auf die Art der erlebten Umwandlung besinnt. Einer absoluten Schuldverhaftung seines natürlichen Lebensstandes und einer absoluten Befriedigung im neuen Lebensstande ist er inne geworden, beides soll nach Frank dem Christen Bürgschaft sein, daß es absolute Faktoren sind, deren Werk die Wiedergeburt ist. Nun wird gegen die Satze, von denen Frank ausgeht, nichts einzuwenden sein. Es ist so wie er sagt: Relativ sich sündig zu wissen, relativer Abweichung von relativen Normen sich schuldig zu erkennen, das ist das Charakteristische der natürlichen Sündenerkenntnis; der absoluten Vorkehrung des natürlichen Ich sich zu schuldigen, das ist das Eigentümliche des christlichen Schuldbewußtseins.[1]) Und nicht minder ist das andere wahr, daß, wenn in der Wiedergeburt absolute Befriedigung eintritt, diese nicht durch ein der Welt der Endlichkeit angehöriges Gut bewirkt sein kann.[2])

Aber was bedeuten diese Satze? Sie bringen die notwendige Ergänzung zu den früheren Aussagen über Schuld und Befriedigung, bei denen von allem konkreten Inhalt abgesehen werden mußte. Aber diese Ergänzung wird keineswegs dadurch gewonnen, daß von den Wirkungen der Wiedergeburt zu den wirkenden Faktoren fortgeschritten würde. Es handelt sich vielmehr um eine einfache Ergänzung jener Satze, wie sie durch sie selbst direkt gefördert wird. Absolute Verschuldung setzt notwendig ein absolutes Wesen voraus, dem wir verschuldet sind, absolute Befriedigung setzt ebenso ein absolutes Gut voraus. Nur scheinbar gelingt es dagegen, deutlich zu machen, daß mit ihr eine nähere Beschreibung der transzendenten Faktoren erreicht werde, auf die wir durch eine Analyse der Wiedergeburt geführt wurden. Was wir von diesem transzendenten Faktor auf Grund seiner in der Wiedergeburt erfahrenen Einwirkung direkt ausmachen können, ist dies, daß er stark genug gewesen sein muß, eine Umwalzung in uns hervorzurufen, für die

[1]) Vgl. System der christl. Gewißheit[2] I, p. 331.
[2]) Ibid. p. 332.

weder in uns noch in der ganzen Welt eine Möglichkeit vorhanden gewesen wäre; — von da aus mag man ja zu dem Begriff einer absoluten Macht gelangen, und man mag damit in Franks Sinne das andere kombinieren, daß diese Macht zugleich aller Dinge in der Welt mächtig sein muß, wenn doch die Wiedergeburt tatsächlich nur durch ein Zusammenwirken der mannigfaltigen Umstände auch des natürlichen Lebens im Christen zustande kommt. Ebenso mag man — um das sogleich hier anzuschließen — Frank darin recht geben, daß jener absolute Faktor dem Christen zugleich als persönlicher dadurch verbürgt wird, daß es eben sittliche Wirkungen sind, die von ihm auf den Menschen ausgehen. In dem allem bleibt Frank jedenfalls auf dem Wege des Rückschlusses von den Wirkungen auf das Wirkende. Hinsichtlich der Tatsache des Schuldbewußtseins einerseits und der absoluten Befriedigung anderseits kann dagegen auf diesem Wege offenbar nur dies entnommen werden, daß auch das Bewußtsein um beides eben durch jenen absoluten Faktor im Herzen hervorgerufen sein muß. Daß jedoch dieser absolute Faktor mit dem absoluten Faktor, auf den jenes doppelte Bewußtsein sich bezieht, identisch ist, darüber läßt sich auf dem Wege einfacher Analyse aus der Tatsache der Wiedergeburt nichts entnehmen. Frank hat freilich mit großem Scharfsinn eine derartige Kombination zu vollziehen versucht. Es heißt bei ihm[1]: Der unmittelbare Kontakt des Absoluten mit dem Subjekt in der Wiedergeburt erzeugt die Gewißheit absoluter Verpflichtung und Verschuldung; und nachher: In der Bekehrung läßt das Subjekt den Schwerpunkt seines Wesens dahin fallen, von wo aus die Faktoren der Wiedergeburt wirkten und in ihm das Bewußtsein der absoluten Verpflichtung zu Wege brachten: wohin es in der Bekehrung sich wendet, was es bei dieser Hinkehr umfaßt, kann, so gewiß als es absolute Befriedigung dabei empfängt, auch nur den Charakter der Absolutheit an sich tragen. In Wirklichkeit führen doch auch diese beiden Sätze nur dahin, daß es in der Wiedergeburt zu einem Bewußtsein absoluter Schuldverhaftung und absoluter Befriedigung kommt, und nur der zweite Satz würde dann weiter führen, wenn wirklich früher deutlich geworden wäre,

[1]) System der christl. Gewißheit[2] II, p. 332.

daß das höchste Gut mit dem Ort identisch ist, zu dem der Christ in der Bekehrung sich wendet. Um der Abstraktion willen, in der die ganze Ausführung festgehalten werden mußte, kann aber bisher höchstens das als erreicht gelten, daß eben der Ort, von wo aus die wiedergebärenden Faktoren auf den Christen wirkten, nämlich der Ort der Schuldfreiheit, zugleich der Ort ist, wohin der Christ in der Bekehrung sich wendet.

Sogleich hier treten demnach sehr deutlich die Schwierigkeiten zutage, mit denen der Franksche Versuch zu kämpfen hat. Er hatte in Wirklichkeit jedenfalls nur dann Aussicht auf allgemeine Durchführbarkeit, wenn alle objektiven Realitäten und unsere subjektive Gewißheit um sie, wie Frank es gelegentlich einmal ausdrückt, wie zwei Hälften sich zueinander verhielten.[1]) m. a. W. wenn sie alle als Wirkung und Gewirktes einander gegenüberstanden. Dagegen muß er unter allen Umständen notwendig da scheitern, wo es sich um Vergewisserung von Realitäten handelt, die freilich in der Wiedergeburt als solche von dem Christen erkannt werden oder auch für ihn Wirklichkeit werden, keineswegs selbst aber als wirkende in ihn hineingreifen. Die Tatsache, die Frank im Auge hat, ist freilich durchaus richtig, daß nämlich die Gewißheit um die absolute Verschuldung nur dadurch in dem Menschen entsteht, daß eben im Prozeß der Wiedergeburt Gott seine Hand auf den Menschen legt, und daß ebenso die Erkenntnis, daß nur in Gott absolute Befriedigung vorhanden ist, nur so gewonnen werden kann, daß Gott den Menschen tatsächlich in seine Gemeinschaft hineinzieht, daß aber gerade hierdurch notwendig in dem Christen die Gewißheit um den Absoluten, der tötet und lebendig macht, begründet wird. Die Schwierigkeit entsteht nur dadurch, daß die Gewißheit, welche tatsächlich unter den von Gott empfangenen Eindrücken in dem Menschen entsteht, hier aus diesen Eindrücken auf dem Wege der Analyse gewonnen werden soll. Dann läßt sich eben nur die doppelte Gedankenreihe erreichen, daß in dem wiedergeborenen Christen ein Bewußtsein absoluter Verschuldung und absoluter Befriedigung vorhanden ist, das ohne Hinzunahme des absoluten Faktors, auf den es sich bezieht, unver-

[1]) N.K.Z. 1891, p. 573.

ständlich wäre, daß anderseits eben dieses Bewußtsein durch einen transzendenten Faktor gewirkt sein muß. Dagegen laßt sich eine Kombination beider Gedankenreihen auf dem Wege bloßer Analyse nicht erreichen. Daß das aber nicht möglich ist, darin tritt nur besonders deutlich zutage, was bei dem ganzen Verfahren überhaupt festgehalten sein will, daß der Versuch einer derartigen Analyse nur den Sinn haben kann, einem im Glauben Stehenden zum Bewußtsein zu bringen, daß er mit Notwendigkeit unter der Einwirkung Gottes seine Vergewisserung als eine Glaubensgewißheit vollzogen hat.

Die Weise, wie die Vergewisserung der Dreipersönlichkeit Gottes gewonnen werden soll, schließt sich eng an die letzten Ausführungen an. War die Tatsache der Wiedergeburt zunächst darauf angesehen, inwiefern sie des einen persönlichen absoluten Gottes vergewissert, so wird nun weiter ausgeführt, wie die Mannigfaltigkeit der in jener einen Tatsache beschlossenen Momente auf eine Dreifachheit des sie begründenden Faktors hinweist. Das absolute Schuldbewußtsein, welches in dem wiedergeborenen Christen im Blick auf seinen natürlichen Lebensbestand rege ist, verbürgt uns den absoluten Gott, wie er die Kreatur zu dem unbedingten Fürsichsein bestimmt, wie er darum den, der sich dieser Bestimmung widersetzt, unter die Schuldverhaftung beschließt und unter die Strafe anstut und eben damit seine Absolutheit an dem Sünder durch die passive Beugung unter seine Alleinherrlichkeit durchsetzt. Daneben aber weiß der Christ sich in ein Verhältnis der Schuldfreiheit versetzt, so zwar, daß an sich das Verhältnis Gottes zu dem sündigen Menschen, dessen Resultat die Straf- und Schuldverhaftung ist, ununterbrochen fortdauert und auch an dem Christen noch tatsächlich in dem Augenblick sich verwirklichen würde, in dem er aus dem Ort der Schuldfreiheit wieder herausträte. Muß nun jenes Schuldverhaltnis auf den absoluten Gott zurückgeführt werden, so nicht minder das Verhältnis der Schuldfreiheit. Kein anderer kann lösen, als der gebunden hat. Der absolute Gott muß es sein, der auch den Ort der Schuldfreiheit für den Menschen aufgetan hat, derselbe absolute Gott, und doch tritt er eben in diesem „Handel“ als ein anderer sich gegenüber, so gewiß eben das Verhaltnis der Schuldfreiheit ein anderes ist, als das

Verhältnis der Schuldverhaftung, dem der Christ sich entnommen weiß. Endlich aber ist in dem Prozeß der Wiedergeburt, den der Christ durchlebt hat, auch die Erfahrung unmittelbar eingeschlossen, daß die Hand des Führers, welche ihn zum Thron der Gnade emporhob, eine andere ist, als die Hand, welche von dort sich ihm entgegenstreckte. Anderseits zwingt ja gerade das, was der Christ in der Bekehrung an sich selbst erfährt, ihm mit Notwendigkeit auch die Erkenntnis dieses Faktors als eines absoluten auf.

Gegen diesen Versuch, auch des dreieinigen Gottes von der Tatsache der Wiedergeburt aus sich zu bemächtigen, haben naturgemäß besonders lebhafte Bedenken sich geltend gemacht. Dabei dürfen die Bedenken, welche sich unmittelbar von dem Vorhergehenden aus ergeben, hier zurückgestellt werden. Man möchte ja vielmehr umgekehrt urteilen, daß die nachgewiesene Schwierigkeit, durch eine Analyse der Erfahrung die Identität des absoluten Gottes, auf den unser Schuldbewußtsein sich bezieht, und des absoluten Gottes, dem wir die Versetzung in unseren Christenstand verdanken, nachzuweisen, gerade dem Frankschen Versuch günstig sei, die Diremption des einen göttlichen Faktors aus der Tatsache der Wiedergeburt nachzuweisen. In Wirklichkeit wird man jedoch urteilen müssen, daß das, was an Eindrücken des dreieinigen Gottes im Christenleben nachweisbar ist, nicht ausreicht, um darauf die Gewißheit um diesen dreieinigen Gott zu begründen. Es ist interessant genug, daß Frank selbst in der 2. Auflage seiner Gewißheit I, p. 365 bei der Fixierung des Schlußresultats, daß der Christ allerdings durch seine Wiedergeburt und die in ihr gesetzten Glaubensobjekte Gottes als des dreieinigen vergewissert werde, hinzugefügt hat: „in gewissem Maße". In Franks Sinne soll damit nur gesagt sein, daß die nähere kirchliche Ausgestaltung des Lehrstücks sich nicht aus jenen Eindrücken entnehmen lasse. Man wird aber die Einschränkung in viel weiterem Sinne geltend machen müssen.

Freilich wird man sich hier besonders erinnern dürfen, daß Frank selbst den Anspruch bestimmt abgelehnt hat, als könne er die Glaubensrealitäten aus der Tatsache der Wiedergeburt herausschälen. Man mag sich vielmehr gegenwärtig halten, daß auch

nach Frank alle diese Realitäten dem Christen schon aus dem Wort Gottes bekannt sind,[1]) wie denn Frank hinsichtlich der Namen der Personen auf dasselbe in unserem Zusammenhang direkt rekurriert. Ja man wird hier direkt geltend machen dürfen, daß Frank da, wo er seine Absicht an dem Gleichnis der Spektralanalyse erläutert, seine Aufgabe geradezu dahin formuliert: Nun wohl, so laßt uns versuchen, dies geistliche Licht in dem Spektrum unseres Herzens zu analysieren und daran die Probe machen, ob es sich ausweist als das, was die objektiv gegebene Offenbarung davon aussagt. Immerhin kommt die Sache doch so zu stehen, daß das, was der Christ von der Einwirkung des dreieinigen Gottes in sich beobachten kann, die Realität des Schriftzeugnisses für den Christen feststellen soll. Dazu reicht es aber gewiß nicht aus.

Ganz anders würde die Sache auch hier zu stehen kommen, wenn Frank seine Aufgabe darauf beschränkt hätte, zum Bewußtsein zu bringen, wie in dem Prozeß der Wiedergeburt in dem Christen die Gewißheit um das Schriftzeugnis von dem dreieinigen Gott tatsächlich entstanden ist und entsteht. Für eine solche Aufgabe sind die Nachweisungen Franks äußerst fruchtbar, und sie mögen dem Christen zum Bewußtsein bringen, wie sein Christenstand ein völlig anderer würde, wenn die Gewißheit um den dreieinigen Gott dahinfiele. Auch das Bedenken schwände dann, daß es in der Tat für das gläubige Bewußtsein des Christen etwas Befremdendes hat, wenn der Vater hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des die Schuldverhaftung begründenden Faktors erscheint. Bei der vorhin angedeuteten Beschreibung der Entstehung der Gewißheit kommt die Sache insofern anders zu stehen, als dieser Prozeß der Vergewisserung offenbar nicht so verläuft, daß der Christ zuerst Gottes als des unter die Schuldhaft beschließenden *im Unterschied* vom Erlösergott inne würde, sondern vielmehr umgekehrt so, daß die Vergewisserung um den innertrinitarischen Unterschied damit anhebt, daß der Christ in dem Sohne Gottes, als des sühnenden Mittlers, des Vaters gewiß wird.

Die Bedenken, welche sich gegen den Versuch, der Dreieinig-

[1]) Vgl. z. B. Gewißheit[2] I, 313, N.K.Z. 1891, 574.

keit aus der Erfahrung der Wiedergeburt sich zu bemächtigen, einstellen, kehren in verstärktem Maße wieder, wenn es sich um die Verbürgung der Realität des gottmenschlichen Sühners handelt. Allerdings ist Frank auch hier auf das sorgfältigste bemüht, das Rechnen mit logischen Postulaten zu vermeiden.[1]) Je weiter aber der Versuch vom Zentrum der von Frank beschriebenen Gewißheit sich entfernt, und je weniger die Realitäten direkt als wirkende in der christlichen Erfahrung sich abprägen, um so größer ist notwendig von vornherein die Gefahr, daß wenigstens die Analyse der Wiedergeburt in eine Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins übergeht. Indes wird es hier nicht mehr dessen bedürfen, im einzelnen zu untersuchen, ob Franks Verfahren wirklich dieser Gefahr erlegen ist. Die letzte Entscheidung über die Möglichkeit seines Verfahrens hängt vor allem davon ab, inwieweit die erst besprochenen Momente sich wirklich auf dem Wege der Analyse gewinnen lassen.

Dann aber wird allerdings geurteilt werden müssen, daß eine Analyse in dem Sinn und Umfang, wie Frank sie will, vor allem an zwei Punkten scheitert. Einmal sind auch die für den Christenstand konstitutiven Faktoren das doch keineswegs alle in dem Sinne, daß sie direkt als wirkende in ihm sich abprägten; sodann aber wird von Frank die Tatsache nicht genug in Rechnung gezogen, daß doch alle jene Eindrücke nur in der Absicht auf den Menschen ergehen und nur den Erfolg haben können, zu einer im Glauben sich vollziehenden Vergewisserung zu führen. Auch für Frank ist das insofern stillschweigend Voraussetzung, als sein ganzer Versuch ja vom Standpunkt des Glaubens für Glaubende unternommen wird. Dann aber wird auch die Analyse dementsprechend nur darauf abzielen dürfen, diesen Glaubenden zum Bewußtsein zu bringen, wie sie unter jenen Eindrücken mit innerer Notwendigkeit den Glauben zu vollziehen veranlaßt sind. Dieser Gesichtspunkt muß notwendig zurücktreten, wenn von der Tatsache der Wiedergeburt als einer abgeschlossenen, wenn auch täglich neu zu setzenden, ausgegangen wird. Wirklich fruchtbar gemacht werden kann er nur dann, wenn die Aufgabe darauf gestellt

[1]) Vgl. z. B. System der christl. Gewißheit[2] I, p. 381 u. 389.

wird, nachzuweisen, wie in dem Prozeß der Wiedergeburt unter den von Gott ausgehenden Eindrücken die Glaubensgewißheit geboren wird. Nun ist aber auch nachgewiesen, wie gerade unter dem Gesichtspunkt einer solchen Aufgabe Franks Ausführungen beweiskraftig sind. ja wie sie gelegentlich unwillkürlich gerade an entscheidenden Punkten diese Wendung nehmen.

In der Tat dürfte die letzte Absicht Franks in diese Richtung zeigen. Man wird nicht leugnen konnen, daß er zwei Verfahrungsweisen zusammenzuarbeiten versucht, die in Wirklichkeit unterschieden werden müssen. Damit das deutlich werde, mag zuerst noch einmal ausdrücklich festgestellt sein, was aus dem Bisherigen über Franks Absicht mit Sicherheit sich ergibt. Frank will den Christen zu einer Selbstbesinnung darüber anleiten, wie in und mit der Tatsache der Wiedergeburt ihm zugleich der ganze Tatsachenkomplex verbürgt ist, der von der christlichen Wahrheit umschlossen wird. Er will das aber nicht etwa so tun, daß er aus der Wiedergeburt die Realitäten des Glaubens „herauszuschalen" versuchte (p. 95). In verschiedenen Wendungen lehnt Frank mit aller Bestimmtheit die Vorstellung ab, als wolle er von einer vorausgesetzten und dem Subjekt beglaubigten Wahrheit zu den anderern Wahrheitsobjekten fortgehen und die Realitat derselben beweisen,[1]) mit anderen Worten, er wehrt sich „gegen die Torheit", als wolle er aus der Wiedergeburt nachträglich erst die Glaubensobjekte ableiten.[2]) An dem Punkt hätte man in der Tat Frank nicht wohl mißverstehen dürfen. Wozu hätte er alles das, was er über Erfahrung und Entstehung der Gewißheit in der Erfahrung ausführt, vorausgeschickt, wenn er nicht beabsichtigt hätte, auch die Selbstbesinnung des Christen auf eine Analyse der grundleglichen Erfahrung hinauszuführen? Darüber kann kein Zweifel sein: wie die christliche Gewißheit innerhalb der für den ganzen Christenstand konstitutiven Erfahrung entstanden ist, so soll auch die Rechenschaftslegung des Christen auf diese Erfahrung zurückgehen; der Christ soll sich erneut vergewissern, daß das Bild christlicher Erkenntnis, das er in sich trägt, den Eindrücken

[1]) Gewißheit[2] I, p. 193.
[2]) N.K.Z. 1891, p. 568.

Digitized by Google

entspricht, die in jener grundleglichen Erfahrung in ihm sich ablagerten.

Nun aber muß man sich klar machen, daß eine derartige Analyse doch in einem doppelten Sinne durchgeführt werden kann. Sie kann entweder auf die Erfahrung als vollzogene, oder als sich vollziehende sich richten; mit anderen Worten: sie kann das Resultat der Erfahrung oder den Erfahrungsprozeß selbst ins Auge fassen. Frank würde hier freilich keinen Unterschied anerkennen wollen. Er hebt ausdrücklich hervor, daß in dem Resultat der Erfahrung die christliche Gewißheit in ihrem Gewordensein vor uns liege,[1]) und seine Meinung ist offenbar die, daß gerade eine Analyse jenes Resultates notwendig auch zu einer Beschreibung der Entstehung der Gewißheit werde. In der Tat ist richtig, daß auch eine Analyse des Entstehungsprozesses der Gewißheit nur vom Boden der vollzogenen Gewißheit aus unternommen werden kann, und auch das ist richtig, daß sie nur soweit durchgeführt werden kann, als sie eben in den Eindrücken, die in uns hervorgerufen wurden, sich reflektiert. Dabei bleibt aber der bezeichnete Unterschied des doppelten Verfahrens durchaus bestehen. Eine Analyse des Resultates der Erfahrung wird zuerst die verschiedenen Momente entfalten, welche in jenem Resultat zu unterscheiden sind, sie wird dann auf Grund der beobachteten Wirkungen eine Erkenntnis der wirkenden Faktoren zu gewinnen versuchen, und sie wird das wieder nicht tun können, ohne endlich auch eine Erkenntnis über die Vermittlung jener Wirkungen zu gewinnen. Auch hier kommt es also in der Tat zu einer gewissen Aussage über die Entstehungsweise der Gewißheit, aber sie beschränkt sich auf eine Feststellung des „Woher" und „Wie". Mit anderen Worten: Jene drei Aufgaben kommen lediglich nebeneinander zur Lösung, dagegen wird nicht deutlich, wie innerhalb des Entstehungsprozesses der Erkenntnis die Gewißheit um jene beiden ersten Momente sich vollzog. Eben dies ins Licht zu setzen, ist die Absicht des anderen Verfahrens. Hier soll — und zwar auch hier von den Eindrücken aus, die in uns sich ablagerten — der Prozeß nachgebildet werden, in welchem unter

[1]) Gewißheit[2] I, p. 120.

diesen Eindrücken die bestimmte Erkenntnis und Gewißheit uns aufgezwungen wurde. Nun ist bereits im vorhergehenden wiederholt angedeutet, warum jedenfalls die Selbstbesinnung des Christen notwendig in die letzte Bahn einbiegen muß, und im systematischen Teil wird das vollends noch deutlich werden. Hier mag nur erst einmal festgestellt sein, daß auch Frank wiederholt als seine letzte Absicht diese hingestellt hat, den Gang nachzubilden, den tatsächlich die Vergewisserung genommen hat.[1])

Dann aber wird man zugeben müssen, daß das Verfahren, wie Frank auf das Ganze gesehen, es innehält, mit jener letzten Absicht nicht zusammenstimmt. Nur dann würde sein Verfahren zugleich den Entstehungsprozeß der christlichen Gewißheit nachbilden, wenn wirklich seine Meinung wäre, daß der Christ erst von der vollzogenen Gewißheit um die Wiedergeburt aus zu einer Vergewisserung um die einzelnen Realitäten des Glaubens komme. In der Tat können eine Reihe von Wendungen den Eindruck machen, als sei das Franks Meinung; auch mag es einen Augenblick scheinen, als ob das seinem Verständnis von der Entstehung aller Gewißheit einerseits wie seinem Verständnis von der grundleglichen Bedeutung der Wiedergeburt für den Christen anderseits allein entspräche. Gewißheit entsteht nach ihm ja so, daß der Mensch das Erkenntnisbild, das in ihm entstanden ist, mit den Eindrücken vergleicht, die in der Erfahrung in ihm hervorgerufen wurden: folgt

[1]) Gewißheit[2] II, p. 289: Dieses christliche Subjekt richtet nun das Auge auf den Tatbestand der ihm innewohnenden Gewißheit, um denselben wissenschaftlich zu verstehen, näher um den Gang der Vergewisserung, der zu dem Tatbestande der Gewißheit geführt hat, nachdenkend zu begreifen. Vgl. I, p. 25, 139. II, 3. Anderwärts dagegen bestimmt Frank seine Absicht lediglich unter dem ersten Gesichtspunkt, und auch diejenigen Stellen, an welchen er eine Beschreibung des Werdens den beiden anderen Momenten nur koordiniert, brauchen nach dem oben Ausgeführten nicht anders verstanden zu werden: vgl. Gewißheit[2] I, p. 119. N.K.Z. 1893, p. 123: Der in der Gewißheit des Glaubens stehende Christ gibt sich Rechenschaft darüber, wie er zu seiner Gewißheit gekommen sei, mit welchem Recht er an dieser Gewißheit festhalte, und auf welche Stücke der christlichen Wahrheit sie sich beziehe. Immerhin machen derartige Formulierungen bereits anschaulich, wie für Frank das eine Verfahren unwillkürlich mit dem anderen sich kombinieren konnte, noch charakteristischer ist dafür die Weise, wie I, p. 19 die Aufgabe formuliert wurde.

daraus nicht, in der Anwendung auf die christliche Gewißheit, daß die Erfahrung der Wiedergeburt vollendet sein muß, ehe sie in die Erkenntnis und Gewißheit erhoben werden kann? In Wirklichkeit folgt auch in Franks Sinne nur dies daraus, daß die christliche Gewißheit allein in der Erfahrung der Wiedergeburt zustande kommt und mit ihr sich vollendet.

In den grundleglichen Erörterungen, auf die oben p. 93 hingedeutet wurde, hebt Frank ja ausdrücklich hervor, daß alsbald mit der Aufnahme einer Erfahrung auch die Gewißheit da sei: jenes Innewerden der Übereinstimmung zwischen Erkenntnisbild und Eindruck, worin Frank das Wesen der Gewißheit erkennt, begleitet ganz unmittelbar die Erfahrung. Dementsprechend hat er wiederholt betont, daß eben die Glaubensrealitäten, deren wir für unser wissenschaftliches Bewußtsein uns auf dem von ihm beschriebenen Wege vergewissern sollen, tatsächlich bereits in und mit der Wiedergeburt versichert sind.[1]) Dann aber folgt doch, daß der wissenschaftliche Erkenntnisprozeß, der erst von der Gewißheit um die Wiedergeburt zur Vergewisserung der anderen Realitäten fortschreitet, dem ursprünglichen Entstehungsprozeß der Gewißheit nicht entspricht.

Der Schein, als ob es anders sei, entsteht nur dadurch, daß zwei Sätze als gleich behandelt werden, die in Wirklichkeit sehr verschieden sind. Der richtige Satz nämlich, daß *in der Wiedergeburt* die Gewißheit um die Glaubensobjekte zustande kommt, darf nicht dem anderen gleichgesetzt werden, daß diese *von der Gewißheit um die Wiedergeburt aus* gewonnen werde und gewonnen werden müsse. Ist es vielmehr richtig, daß unsere gesamte Wahrheitsgewißheit, grundsätzlich angesehen, in und mit der Wiedergeburt entsteht und sich vollendet, dann wird eine Selbstbesinnung des Christen, welche den Entstehungsprozeß der Gewißheit nachbilden will, auf den Nachweis hinausgeführt werden müssen, wie der Christ innerhalb der grundleglichen Christenerfahrung diese Gewißheit mit innerer Notwendigkeit zu vollziehen gezwungen wurde.

Bei dem allen ist die Frage noch gar nicht angerührt, ob die

---

[1]) Gewißheit[2] I, p. 193.

Gewißheit um die Wiedergeburt denn wirklich eine solche in sich selbst beruhende Größe ist, wie Franks Ausgang von ihr sie offenbar voraussetzt. Das ist der zweite Punkt, der untersucht sein will. Gerade auf ihn haben sich von Anfang an besonders lebhaft die Bedenken gerichtet und gewiß mit Recht. Frank selbst hat in dem § 48 seines Systems sich den Einwurf gemacht, ob denn, wenn einmal ein subjektiver Ausgangspunkt unvermeidlich sei, die Tatsache des neuen in der Wiedergeburt gesetzten Ich dazu sich eigne — „diese variable, in fortwährender Bewegung begriffene Größe". Und in seiner Abhandlung über den Subjektivismus in der Theologie und sein Recht N.K.Z. 1891, p. 570 hat Frank anerkannt, daß es in der Regel doch erst ein späteres, gereifteres Stadium des Christenlebens sei, in welchem die Verlegung der persönlichen Gravitation als Tatsache sich kundgebe, und er hat hinzugesetzt: Gut, so nehmen wir als Ausgangspunkt dieses spätere reifere Stadium des christlichen Seins und Bewußtseins. Man würde Frank mißverstehen, wenn man einwenden wollte, daß doch auch hier wieder seiner Absicht, der werdenden Gewißheit nachzugehen, Gefahr drohe. Denn wenn anerkannt bleibt, was Frank auch in einem solchen Zusammenhang nicht leugnen will, daß der Vollzug der Vergewisserung zunächst unwillkürlich und unbewußt sich vollziehen kann, so hat er darin Recht, daß eine solche Untersuchung, wie er sie beabsichtigt, nur auf Verständnis bei gereiften Christen rechnen könne. Aber die Frage ist eben, ob nicht vielleicht gerade ein solcher von der Frankschen Auskunft unbefriedigt sein würde. Was Frank offenbar im Auge hat, ist dies, daß allerdings erst mit zunehmender Christenerfahrung das Verständnis für die Unterscheidung des Geistlichen und Natürlichen sich schärft. Aber kann dann nicht gerade im Zusammenhang damit die Frage recht schmerzlich werden, ob denn wirklich das Neue in dem Christen die Herrschaft habe?

Indessen brauchte Frank auch durch eine solche Möglichkeit, die er, wie wir sogleich hören werden, selbst nicht leugnet, an seiner Position noch nicht in jedem Fall irre zu werden. Es ist, im Grunde genommen, wieder etwas ganz Selbstverständliches, daß eine Untersuchung, wie Frank sie anstellt, nicht von Krankheitszuständen des inneren Lebens ihren Ausgangspunkt nehmen kann.

Die Frage, auf die es ankommt, kann eben nur die sein, ob die Gewißheit der Wiedergeburt, wenn auch eine in sich „variable", mannigfach schwankende, so doch ihrem Wesen nach in sich selbst beruhende ist, oder ob sie es nicht ist. Nun kann zumal angesichts der Schriftzeugnisse nicht bezweifelt werden, daß dem Christen normalerweise ein kräftiges Bewußtsein von dem Neuen innewohnt, das in ihm geschaffen ist. Aber diese Gewißheit ist nicht bloß aufs engste mit dem Glauben an die objektiven Heilstatsachen verflochten, sondern ruht letztlich selbst auf ihm als auf ihrem Grunde, ist insofern selbst Glaubensgewißheit. Auch dafür ist im Grunde wieder Franks System selbst Beweis, wenn anders die früheren Ausführungen über die ihm zugrunde liegende Absicht zu Recht bestehen.

Dann wird freilich gesagt werden müssen, daß auch die grundsätzliche Antwort, welche Frank in dem angegebenen § 48 auf die hier sich erhebenden Bedenken gegeben hat, nicht wirklich ausreicht. Einem erhobenen Einwand gegenüber erkennt Frank hier ausdrücklich selbst an, daß in der Aufechtung das Bewußtsein der Wiedergeburt dem Christen zu entschwinden drohe, überhaupt diese Gewißheit an dem objektiven Gnadenstande ihren Halt habe, und die Gewißheit um diesen wiederum auf den objektiven Heilstatsachen ruhe. Er hat aber den Eindruck, daß diese Einwendungen nicht zum Ziel treffen. Denn ehe der Christ auf jene objektiven Tatsachen sich stützen könne, müsse er ihrer gewiß sein; das aber sei gerade die Aufgabe, die er im vorliegenden System sich gestellt habe, den Nachweis zu liefern, wie es zu solcher Gewißheit komme. Wie kann man nun, fragt er, in den Rhythmus der nach einem bestimmten Ziel sich hinwendenden Lebensprozesse und Gedanken eine Tatsache hineinwerfen, welche erst hinter jenem Ziel liegt und welcher demnach erst wissenschaftlicher Ausdruck gegeben werden kann, wenn dies Ziel erreicht ist? Wie kann man in die Phänomenologie der christlichen Vergewisserung, als einer nach den verschiedenen Objekten der christlichen Wahrheit sich ausstreckenden, in und mit der Setzung des Gnadenstandes erst werdenden, diejenigen Phänomene der Vergewisserung einmengen, welche nach Abschluß jenes Prozesses bei den „erfahrenen Meistern des Glaubens", überhaupt bei denen eintreten, welche der sonderlichen Anfechtung

des Zweifels an dem bisher innegehabten Gnadenstande ausgesetzt sind?[1])

In diesen Sätzen kommt noch einmal zum lebhaften Ausdruck, was für Frank das leitende Interesse ist. Man macht es sich am einfachsten am Unterschied der Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit anschaulich. Gewiß, die objektiven Gottestaten sind der einzige Grund unseres Heils; aber wenn es sich nun fragt, wodurch jene Tatsachen mir Tatsachen geworden sind, dann kann ich nur auf die subjektiven Eindrücke hinweisen, die unter der Verkündigung dieser Tatsachen in mir hervorgerufen sind. Indes würde jene Antwort Franks doch nur dann wirklich zum Ziel treffen, wenn er in seinem System wirklich nur von den ersten Eindrücken ausginge, die allerdings für die Entstehung der Gewißheit bedingend sind, und nicht eben die subjektive Vergewisserung, deren Werden er darstellen will, mit der Gewißheit um die Wiedergeburt anheben ließe, von der es sich eben fragt, ob sie als eine in sich beruhende für die Vergewisserung der objektiven Faktoren den Ausgangspunkt bilden kann. Hier gibt es in der Tat zuletzt nur ein Entweder Oder. Entweder ist die Gewißheit der Wiedergeburt eine in sich selbst beruhende, dann kommen die objektiven Faktoren lediglich als solche in Betracht, welche diese Wiedergeburt bedingen und damit den Christenstand bewirken; oder aber unser Christenstand hat seinen Bestand nur in der Glaubensgewißheit um jene objektiven Faktoren, dann muß auch die Gewißheit um die Wiedergeburt selbst schon die Gewißheit um eben jene objektiven Faktoren zur Voraussetzung haben, die doch erst aus ihr entnommen werden sollen. Auch im ersteren Fall braucht durchaus nicht übersehen zu werden, daß der wiedergeborene Christ das, was er ist, ganz und gar nicht durch sich selbst ist, vielmehr muß das gerade auch hier nachdrücklich betont werden, denn nur unter dieser Voraussetzung kann ja versucht werden, von der Wiedergeburt aus der Faktoren sich zu bemächtigen, durch welche sie geworden ist.[2]) Worauf es ankommt, ist nur dies, daß für diese Auffassung die Wiedergeburt, nachdem sie geworden ist, in sich

[1]) Gewißheit[2] II, 286.

[2]) Vgl. N.K.Z. 1891, p. 571.

selbst beruht und daher empirisch festgestellt werden kann, so daß man nun von der Gewißheit um sie zur Gewißheit der für sie konstitutiven Realitäten fortschreiten kann. Umgekehrt braucht im anderen Fall gar nicht geleugnet zu werden, daß in und mit dem Christwerden tatsächlich alles neu geworden ist, nur scheint alles das, was als dies neue empirisch festgestellt werden kann, nicht auszureichen, um die Gewißheit um die Wiedergeburt in strengem Sinn zu begründen. Auch die Gewißheit um die Wiedergeburt ist hier, wie bereits gesagt, zuletzt Glaubensgewißheit, der Christ glaubt seine Wiedergeburt, weil er an Christum glaubt. Dann ist es selbstverständlich unmöglich, auch nur vorläufig in der Beschreibung der Wiedergeburt von den objektiven Realitäten, die den Christenstand tragen, zu abstrahieren, um sie erst hernach aus ihr zu entnehmen. Es kehrt hier die Frage wieder, die bereits früher gestellt wurde und die für die ganze Beurteilung des Frankschen Versuchs von grundlegender Bedeutung ist: Welche Bedeutung kommt den objektiven Realitäten des Glaubens für den Christenstand und die ihn nach der subjektiven Seite begründende Wiedergeburt zu? Daß es Christenstand ohne sie nicht geben könnte, ist Voraussetzung, aber erschöpft sich ihre Bedeutung darin, daß sie den Christenstand ursprünglich bewirken, oder existiert Christenstand und Gewißheit um ihn in strengem Sinn nur im Glauben an sie? Im ersteren Fall mag man versuchen, aus den Wirkungen die wirkenden Ursachen abzulesen, man mag auch ein Durchleben der Wiedergeburt für möglich halten, das erst nachträglich der sie beschaffenden Faktoren sich bewußt wird, und man mag endlich in unserem Zusammenhang die Wiedergeburt für eine empirisch feststellbare Größe halten. Ganz anders dagegen kommt alles dies zu stehen, wenn wirklich nicht bloß die Wiedergeburt, sondern auch die Gewißheit um sie in den objektiven Faktoren ihren letzten Halt hat.

Frank hat freilich sich diese Alternative nicht gestellt, und er ist auch da auf ähnliche Fragestellungen nicht näher eingegangen, wo sie durch gegnerische Einwendungen ihm nahe gelegt waren. Offenbar hat er die Empfindung gehabt, daß sie jedenfalls in diesen Zusammenhang nicht hineingehörten. Das mag sich daraus begreifen, das in dem Zusammenhang des Systems der Gewißheit

die Wiedergeburt für ihn nur insofern in Betracht kommt, als die supranaturalen Einwirkungen, an deren Konstatierung sein primäres Interesse hängt, in ihr sich zusammenfassen, dagegen die Reflexion hier ihm ganz fern liegt, ob nicht die Behauptung einer unmittelbaren Gewißheit um die Wiedergeburt mit der von ihm selbst rückhaltlos anerkannten Notwendigkeit, unsere Heilsgewißheit auf die objektiven Faktoren des Christenstandes zu gründen, in Konkurrenz trete. In Wirklichkeit aber läßt sich diese Reflexion nicht zurückdrängen, wenn die Gewißheit um die Wiedergeburt den Ausgangspunkt der ganzen Vergewisserung bilden soll.[1])

Dann läßt sich auch nicht durch die Auskunft Daxers[2]) helfen, daß Frank nur innerhalb der Vergewisserung die Unmittelbarkeit der Gewißheit der Wiedergeburt behaupte; ist sie überhaupt keine in sich beruhende, so kann sie es selbstverständlich auch hier nicht sein. Also nicht das ist hier übersehen, daß Frank selbstverständ-

[1]) Mit diesen Bedenken, die sachlich schon in derselben Weise in der 1. Aufl. geltend gemacht waren, müßte Grützmacher sich auseinandersetzen, wenn er Frank in seinem Ausgang von der Gewißheit um die Wiedergeburt recht geben möchte (Gesch. d. n. Th., p. 508, ähnlich schon Studien z. syst Th. II, p. 31). Dagegen führt es nur zu einer unnötigen Komplizierung der Probleme, wenn Grützmacher meinen Unterschied von Frank an dem Unterschied von Rechtfertigung und Wiedergeburt deutlich machen will (bes. a. a. O. p. 596), an dem ich ihn nirgends orientiert habe. Auch nachträglich ihn heranzuziehen, würde ich aus verschiedenen Gründen, deren nähere Erörterung über den Rahmen einer Anmerkung weit hinausführen müßte, nicht für glücklich halten. Daß jedenfalls die Rechtfertigung, dieser objektive Vorgang, nicht der letzte Grund der Wahrheitsgewißheit sein kann, versteht sich ja wohl von selbst, ob und inwieweit man aber dann von „rechtfertigenden Wirkungen“ in subjektivem Sinn und von einem „Rechtfertigungserlebnis“ sprechen kann, bedürfte bereits einer Untersuchung, erst recht aber die Frage, wie die tatsächlich von mir im systematischen Teil beschriebene Erfahrung sich zu beiden verhalte, „eine Umschreibung der Rechtfertigung“ (St. p. 31) ist sie ja gewiß nicht. Bleiben wir doch dabei, daß ich, wie Frank, zuletzt auf die subjektiven Eindrücke, die in uns hervorgerufen werden, zurückgehe, und nur das ist in unserem Zusammenhang die Frage, ob diese Eindrücke in dem Begriff der Wiedergeburt, so wie Frank es will, sich zur Einheit zusammenfassen lassen. Soweit aber sachlich die Fragestellung Grützmachers auch für mich in Betracht kommt, ist erst im 2. Teil ein Eingehen darauf möglich.

[2]) Th. St. u. Kr. 1904, p. 113.

lich innerhalb des Prozesses der Vergewisserung noch nicht die Glaubensrealitäten als versichert behandeln kann, deren Vergewisserung erst nachgewiesen werden soll,[1]) die Frage ist lediglich die, ob für diesen Nachweis die Gewißheit um die Wiedergeburt einen geeigneten Ausgangspunkt bildet. Hat sie selbst ihren Bestand nur in der Gewißheit um jene objektiven Realitaten, dann sehen wir uns auch hier in die andere Bahn gewiesen, nicht von der vollzogenen Tatsache der Wiedergeburt auszugehen, sondern lediglich den Prozeß zu beschreiben, in welchem in der Wiedergeburt und durch sie die Gewißheit um die objektiven Realitaten gewonnen wird.

Dann allein wird es auch möglich sein, für das Wort Gottes wirklich innerhalb der Gewißheit diejenige Stellung zu gewinnen, die auch nach Franks Absicht für die vollzogene Vergewisserung ihm zukommen soll. Was von Franks Ausgangspunkt aus wirklich erreicht werden kann, ist eine nachdrückliche Betonung des Wortes als Gnadenmittel. Frank will aber mehr. Für die vollzogene Gewißheit soll auch ihm das Wort Gottes Grundlage sein. Aber er kann sich doch auch dafür nur darauf berufen, daß wesentlich durch das Wort Gottes der gesamte Heilsinhalt an den Christen und in ihn

[1]) Offenbar sieht Duxer die Sache so an, wenn er den Unterschied zwischen Frank und mir darauf zurückführt, daß Frank vom Standpunkt der Gewißheit ausgehe, ich dagegen vom Standpunkt des Lebens; D. versteht nämlich dabei den Begriff der Gewißheit von der Genesis der Gewißheit (a. a. O. p. 105) oder von dem Prozeß der Vergewisserung (p. 104). Nun ist mir gewiß die Tendenz, die sachliche Übereinstimmung zwischen uns möglichst weitgehend erscheinen zu lassen, sehr sympathisch, aber diese Vermittlung kann ich weder terminologisch noch sachlich gelten lassen. Terminologisch ist Gewißheit doch notwendig „gewordene Gewißheit" und diese ist auch ja für D. mit dem Standpunkt des Lebens oder der Wirklichkeit identisch (p. 106). Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß Frank gelegentlich den Ausdruck „Gewißheit" in einer gewissen Prägnanz gebraucht, deren Sinn hier nicht näher erörtert werden kann. Sachlich aber kann über das Folgende kein Zweifel sein: Frank, wie ich, gehen vom Standpunkt der vollzogenen Gewißheit aus und wollen anderseits beide von hier aus den Prozeß der Vergewisserung beschreiben, die Frage ist nur, ob diese Vergewisserung mit der Gewißheit um die Wiedergeburt einsetzt. Das war oben unter doppeltem Gesichtspunkt zu untersuchen, und hier allein liegt die Differenz.

hineinkommt.[1]) An sich führt aber dies doch nicht über den Gedanken hinaus, daß das Wort als Mittel für die Entstehung des Christenstandes unentbehrlich ist. Zu dem anderen Ziel würde es nur dann reichen, wenn nachgewiesen wäre, wie die Vergewisserung eben dadurch zustande kommt, daß es unter den vom Wort ausgehenden Eindrücken zu einer Bejahung dieses Wortes kommt. Das ist aber nur dann möglich, wenn die Aufgabe lediglich darauf gestellt wird, durch eine Analyse der für den Christenstand grundleglichen Erfahrung dem gläubigen Christen zum Bewußtsein zu bringen, wie durch die Wirkung des Wortes die Gewißheit um dasselbe in ihm entstanden ist. Gewiß bedeutet die Inangriffnahme einer solchen Aufgabe eine bedeutsame Abweichung von Franks Verfahren. Auf das Grundsätzliche gesehen, ist sie aber geringer, als sie erscheint. Nicht bloß die Tendenz ist dieselbe, sondern auch hinsichtlich des entscheidenden Punktes der Weg, insofern beidemal auf die grundlegliche Christenerfahrung zurückgegangen wird.

[1]) Gewißheit[2] II, 284.

5.

Herrmann.

Die Anklage auf Subjektivismus gegen von Frank ist nicht bloß von sogenannter kirchlicher Seite, sondern mindestens ebenso lebhaft von der Ritschlschen Schule erhoben worden. Insbesondere hat Herrmann von dem Subjektivismus v. Franks geredet, der zwar an sich eine in der Gegenwart mögliche Position bedeute, in Wirklichkeit aber vor allem dadurch gefährlich werde, daß hier der letzte Grund des Glaubens in einer Tatsache des subjektiven Lebens gefunden werde.[1]) Freilich denkt Herrmann dabei am wenigsten daran, Frank daraus einen Vorwurf zu machen, daß er nicht von vornherein die christliche Gewißheit auf das Wort Gottes gründe. Vielmehr sieht Herrmann gerade darin eine Stärke der v. Frankschen Position, daß dies vermieden werde. Herrmann selbst fordert die Verselbständigung der Gewißheit des Glaubens auch der Schrift gegenüber noch in einem wesentlich anderen Sinne, als von Frank. Während v. Frank nur in dem Sinne auf den direkten Ausgang von der Schrift verzichtet, daß auf diese Weise gerade eine sichere Grundlage für die Schrift gewonnen werden soll, hat Herrmann ein solches Interesse nicht. Seine Position hier steht vielmehr in genauem Zusammenhang mit der Grundforderung seiner Theologie, zwischen religiösem und theoretischem Erkennen scharf zu unterscheiden. Wie das christliche Erkennen allem Welterkennen und damit aller Metaphysik gegenüber unbedingt selbständig ist, so darf die Glaubensgewißheit insofern

[1]) Herrmann, Grund und Inhalt des Glaubens. Beweis des Glaubens 1890, p. 93.

auch nicht von der Überlieferung abhängig sein, als diese durch das Mittel wissenschaftlicher Forschung zugänglich gemacht und gesichert werden müßte. Freilich will Herrmann um deswillen keineswegs die Schrift überhaupt bei Seite schieben, er sagt vielmehr ausdrücklich, daß sie die Herrschaft in der Kirche behalten müsse.[1]) Sie hat auch insofern sogleich für die Entstehung des Glaubens entscheidende Bedeutung, als die Person Jesu für uns nur in der Überlieferung vorhanden ist; aber wirklich selbständige Gewißheit kommt dann doch nur so zustande, daß wir durch das, was der Inhalt dieser Überlieferung in uns wirkt, von ihr frei werden. Insofern betont auch Herrmann die Erfahrung. Während aber Frank von dem subjektiven Niederschlag der erfahrenen Eindrücke aus der objektiven Realitäten sich zu bemächtigen sucht, sucht Herrmann in der objektiven Offenbarung selbst die Bürgschaft unseres Glaubens. Der geschichtliche Christus unseres Glaubens Grund, — das ist der alles beherrschende Grundgedanke der Herrmannschen Theologie, in dessen energischer Geltendmachung er offenbar ein Stück seiner Lebensaufgabe sieht.

Für eine richtige Würdigung dieses Satzes wird es wohlgetan sein, sogleich hier zu erinnern, daß er von einer Fragestellung aus gebildet ist, die von der hier vorliegenden bedeutsam abweicht. Die hier beabsichtigte Untersuchung hat sich von vornherein mit Bestimmtheit auf den Standpunkt des gläubigen Christen gestellt und will zunächst weiter nichts ausmachen, als was das für ein Punkt ist, auf den der glaubige Christ zuletzt sich zurückzieht, wenn er nach dem Grunde seiner Gewißheit gefragt wird, um dann erst von da den Weg zu beschreiben, auf dem ein bisher fern Stehender zu jener Gewißheit kommen kann. Für Herrmann dagegen steht die Frage von vornherein im Mittelpunkt des Interesses, wie es in einem Menschen und zumal einem Menschen der Gegenwart zu einem rechtschaffenen Glauben, der auf festem Grunde ruhe, kommen könne. Damit verbindet sich dann aber auch bei ihm ein ähnliches Interesse wie das hier vorliegende, insofern als er zugleich auch dem gläubigen Christen dazu helfen möchte, über die wirkliche Grundlage seines Glaubens sich klar zu werden. Diesem

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, p. 235.

doppelten Interesse will der bezeichnete Satz entgegenkommen. Es wird sich fragen, ob die Kombination dieses Interesses vielleicht doch auch auf das sachliche Resultat von Einfluß gewesen ist. Nicht minder ist es notwendig, von vornherein das andere sich gegenwärtig zu halten, daß Herrmann nirgends den Unterschied macht, von dem diese ganze Untersuchung herkommt, den Unterschied zwischen Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit. Das hängt aber so genau mit dem Gesamtentwurf der Theologie bei Herrmann zusammen, daß eine kurze Skizze derselben unentbehrlich ist. Zwingt das, bis zu einem gewissen Grade auch in die Erörterung solcher Fragen einzutreten, die streng genommen für unser Thema nur Voraussetzung sind, so bringt das anderseits jedenfalls den Vorteil mit sich, daß hier schon mehr als bisher die unter allen Umständen in unseren Zusammenhang gehörige Frage zur Erörterung kommen muß: inwieweit denn Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit gegenseitig sich bedingen.

Eine Darstellung der Grundgedanken Herrmanns schließt sich aber am besten an sein Buch: „Über den Verkehr des Christen mit Gott" an. Wir werden so am sichersten sein, den einzelnen Gedanken wirklich in ihrem richtigen Zusammenhang zu begegnen.[1]) Nun kann

[1]) Außer dem „Verkehr des Christen mit Gott", 3. Aufl. 1896, lagen von den Schriften Herrmanns der 1. Aufl. besonders zugrunde: „Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie", 2. Aufl. 1889; „Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls" 1890; von Abhandlungen und Aufsätzen sind besonders bedeutsam eine Abhandlung im „Beweis des Glaubens" 1889, p. 173 ff., in der Herrmann sich mit Nathusius auseinandersetzt, sowie zwei andere Abhandlungen in derselben Zeitschrift 1889 p. 361 ff. und 1890 p. 81 ff., die sich gegen Grau wenden; ferner eine Abhandlung in Z. f. Th. u. K. 1892, p. 232 ff., endlich zwei Aufsätze in der „Christlichen Welt" von 1898 p. 3 ff. und p. 892 ff. Von seitdem erschienenen Schriften und Abhandlungen Herrmanns ist besonders zu nennen: die 4. Aufl. des „Verkehr d. Chr. mit Gott" 1903; Ethik 3. Aufl. 1904; Christlich-protest. Dogmatik in „die Kultur der Gegenwart" 1906; Moderne Theol. d. alt. Glaubens Z. f. Th. u. K. 1906, p. 175 f. Aus der Literatur, die sich mit Herrmann auseinandersetzt, ist neben den Artikeln von Nathusius und Grau, die im „Beweis des Glaubens" in den angegebenen Jahrgängen sich finden, vor allem hervorzuheben: Kähler: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus" 2. Aufl. 1896; Ewald: „Der geschichtliche Christus und die synoptischen Evangelien" 1892; Derselbe: „Der biblische

nach Herrmann von einem Verkehr mit Gott nur da die Rede sein, wo wir dessen gewiß sind, daß Gott vernehmlich zu uns spricht, aber auch unsere Sprache vernimmt und bei seiner Einwirkung auf uns berücksichtigt. Soll es aber zu einem solchen Verkehr mit Gott kommen, so muß Gott ihn seinerseits eröffnen: weder eigene Anstrengung des Menschen könnte ihn in den Verkehr mit Gott hineinziehen, noch hülfe ihm eine Mitteilung über Gott, auch wenn diese mit dem Anspruch auf Gottes Offenbarung aufträte. Wenn es hoch käme, könnten wir unter einer solchen Mitteilung von Gott eine Vorstellung von ihm uns bilden und vielleicht auch sie als richtig anerkennen; aber den Eindruck, daß dieser Gott mit uns verkehre, müßten wir uns selbst erkämpfen. Zu einem wirklichen Verkehr Gottes mit uns kommt es nur so, daß Gott sich uns durch eine Tatsache zu erkennen gibt, um derentwillen wir an ihn glauben können. Diese Tatsache ist Jesus Christus.

An diesen Sätzen ist gewiß nichts, dem man nicht freudig zustimmen könnte. Es ist eine für das Christentum grundlegende Erkenntnis, daß wir zu einer Gottesgemeinschaft nicht kommen, wenn Gott sie nicht begründet. Wir dürften und könnten uns nicht in diese Gemeinschaft hineinarbeiten, Gott ist es allein, der in sie hineinzuziehen vermag. Dazu reicht aber eine Lehrmitteilung Gottes nicht aus. Wenn dem Menschen und zumal dem Sünder geholfen werden soll, kann es nur durch eine Gottestat geschehen, und eben diese Gottestat kann darum auch allein der Grund unserer Glaubensgewißheit sein. Jedem lutherischen Christen

Christus unseres Glaubens Grund" (N.K.Z. 1892 p. 949 ff.); von Frank: „Epikrise zu Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott", ebendort 1892 p. 751 ff.; Oppenrieder: Durch welche Darstellung J. Chr. wird ... d. Glaube erzeugt? ebendort 1901 p. 312 f.; E. Cremer: „Über die Entstehung der christlichen Gewißheit" 1893; Reischle: „Der Streit über die Begründung des Glaubens", Zeitschrift für Theologie und Kirche 1897 p. 171 ff. Zwei Abhandlungen von Luthardt in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886 p. 632 f. und 1887 p 197 f. beziehen sich mehr auf die Vorfragen unseres Themas. Für d. Verhältnis H.s zu Luther ist zu nennen: Thieme, „Luthers Testament wider Rom" 1900, für die Glaubensfrage: Peters, „Zur Frage nach dem Glauben" N.K.Z. 1903, p. 245 ff., für die ethische Seite: Troeltsch, Grundprobleme der Ethik Z. f. Th. u. K. 1902, 447. Endlich vgl. die Darstellung der Herrmannschen Theologie in Franks, G. u. Kr. der neueren Theologie durch Grützmacher.

wird die eindringliche Erinnerung sympathisch sein, daß nichts, was in uns ist, den Grund unserer Gottesgemeinschaft bilden darf. Wirklichen Bestand gewinnt unser Christentum nur in dem Maße, als wir mit ihm auf einer Tatsache ruhen, die ganz außer uns liegt. Und auch darüber kann kein Zweifel sein, daß nur Jesus Christus diese Tatsache sein kann. Herrmann hat freilich den Eindruck gehabt, daß seinen Gegnern an seiner Theologie vorläufig noch die energische Konzentration auf die Person Christi mißfalle. In Wirklichkeit steht die Sache doch wohl so, daß, so viel Bedenken man auch gegen die Durchführung dieses Grundgedankens haben mag, an sich eben gerade die energische Betonung der Person Christi es ist, welche auch bei den Gegnern der Theologie Herrmanns Sympathie erweckt hat und erweckt.

Die Differenz hebt erst dann an, wenn die Frage aufgeworfen wird, was denn an Christus zu einer Offenbarung Gottes an den Menschen werde, und wodurch er eben um deswillen für uns den Grund des Glaubens bilde. Hier antwortet Herrmann mit aller Bestimmtheit: das innere Leben Jesu. Wie kommt Herrmann dazu, aus der Überlieferung, die doch auch für ihn allein das Bild Jesu darbieten kann, gerade dies Stück vor allem anderen herauszuheben? Geschieht es etwa im Sinne einer willkürlichen Auswahl? Nach der Ansicht Herrmanns ganz gewiß nicht. Für ihn ist vielmehr die Forderung, daß nur das innere Leben Jesu der Grund unseres Glaubens sein könne, mit der anderen identisch, daß Jesus eine Tatsache unseres gegenwartigen Lebens bilden muß, um wirklicher Glaubensgrund sein zu können. Denn wie kann Jesus eine solche Tatsache für uns werden? Zunächst ist doch nur die Überlieferung von ihm für uns ein unleugbarer Bestandteil der Wirklichkeit; wie wird von ihr aus die Person Jesus zum Grund unseres Glaubens? Auf dem Wege geschichtlicher Forschung kann es nicht geschehen; denn diese ist notwendig in beständigem Fluß, der Grund unseres Glaubens aber muß fest sein. Zwar ist auch Herrmann der Meinung, daß auch der bloße Historiker notwendig die allgemeinsten Züge der einhelligen Überlieferung von Jesu für wirklich halten muß. Sobald er aber auf das Resultat seiner Untersuchungen seinen Glauben zu gründen versuchen würde, würde das Resultat wieder zusammenbrechen. Der Zweifel gewanne

wieder Macht, der für den Historiker als solchen bedeutungslos sein kann, und es würde doch wieder als ein Mangel empfunden, daß das historische Urteil nur Wahrscheinlichkeit begründen kann. Um deswillen erklärt Herrmann bestimmt, daß die geschichtliche Erscheinung Jesu, sofern sie in den Bereich des Verfahrens, das wahrscheinlich Wirkliche zu konstatieren, gezogen werde, nicht Grund des Glaubens sein könne, sondern ein Teil der Welt sei, mit der sich der Glaube auseinandersetzen solle.[1]) Aber gibt es denn etwas, was wirklich diesem Schweben im Wahrscheinlichen entnommen werden kann, dessen Gewißheit alle historische Forschung weder geben noch nehmen kann? Es ist das innere Leben Jesu. Freilich scheinen wir insofern gerade auch hier zunächst von der Überlieferung und überhaupt dem Dienste anderer abzuhängen, als nur so das innere Leben Jesu uns überhaupt nahegebracht werden kann. Wir würden dasselbe nicht sehen lernen, wenn es nicht durch berufene Zeugen uns vor Augen gemalt würde. Anderseits aber kann doch durch niemand uns das Verständnis dieses inneren Lebens aufgezwungen werden. Es kann vielmehr nur in einem eigenen persönlichen Erlebnis gesehen werden. Wo darum ein Mensch dies persönliche Leben Jesu, wenn auch durch die Vermittlung anderer, sehen lernt, da wird er eben damit notwendig zugleich von dieser Vermittlung befreit. Es wird das durch die Bedeutung bewirkt, welche dies innere Leben Jesu für den gewinnt, der es gesehen hat. Wer durch dasselbe erst erfährt, was die rechte Wirklichkeit des persönlichen Lebens ist, in dem verstummt notwendig die Frage, ob Jesu Person der wirklichen Geschichte oder der Dichtung angehöre. Es wird einen solchen nicht ängstigen, ob ihm auch beim Lesen der heiligen Schrift auf Schritt und Tritt Zweifel kommen, ob das Berichtete sich so zugetragen hat, wie es berichtet ist. Er kann auch der Kritik am Neuen Testamente ihren freien Lauf lassen. Denn

[1]) „Verkehr des Christen mit Gott" 4. Aufl. p. 57. In der 3. Aufl. p. 57 hieß es statt dessen, daß alles an der geschichtlichen Erscheinung Jesu, was in den Bereich des Verfahrens, das wahrscheinlich Wirkliche zu konstatieren gezogen werden könne, nicht Grund des Glaubens sein könne, sondern nur ein Teil der Welt, mit der sich der Glaube auseinandersetzen, die er beherrschen solle.

wenn auch diese Widersprüche und Unvollkommenheiten der Erzählung aufdeckt, so wird eben damit zugleich die Macht Jesu aufgedeckt, welche durch das alles die klaren Züge dessen nicht verwischen ließ, was sie der Menschheit zu geben hatte, ihres inneren Lebens.

Wo aber immer in dieser Weise das innere Leben Jesu zu einer zweifellosen Tatsache wird, da wird sie zugleich eben damit zu einer Offenbarung Gottes an den Menschen. Einmal nämlich geht dem, der die Person Jesu wirklich kennen lernt, an ihr notwendig die Gewißheit Gottes auf. Zwei Züge sind es vor allem, die ihr diese Gewalt über jeden sittlich Lebendigen verleihen.[1]) Erstens hat er den Gedanken ergriffen, daß die Freude an persönlicher Gemeinschaft die Wirklichkeit des Guten ist, und daß ein so gewirktes Zusammenleben von Personen die Seligkeit des Menschen ausmacht. Zweitens hat er angesichts eines jammervollen Todes die Kraft zu der Zuversicht gehabt, daß der Rückblick auf seine Person und das Verständnis derselben jeden Menschen nach ihm von der sittlichen Not befreien werde, in welche ihn die ungeheure Forderung jenes Gedankens versetzen muß. Wo jemand mit noch einigermaßen regem Gewissen beide Tatsachen auf sich wirken läßt, da zwingen sie ihn zu dem Gedanken, daß es eine Macht über alle Dinge geben muß, die diesen Jesum nicht in der Welt verloren gehen läßt. Es handelt sich hier für Herrmann keineswegs nur um eine Reflexion, sondern um ein unmittelbares Gewißwerden Gottes. Wenn wir an der Person Jesu die Erfahrung machen, daß sie uns unsere Willensschwäche und Unlauterkeit vor die Seele stellt, dann schlägt der gewaltige Anspruch, den er erhebt, bei uns ein.[2]) Wir fassen dann Vertrauen zu seiner unbezwinglichen Zuversicht: er könne die Menschen, die ihm nicht den Rücken kehren, emporheben und selig machen. In diesem Vertrauen zu seiner Person und zu seiner Sache ist der Gedanke einer Macht über alle Dinge enthalten, die dafür sorgen muß, daß der Jesus, der in der Welt untergegangen ist, den Sieg über die Welt behält. Das ist der Anfang einer wirklichen Er-

[1]) „Gewißheit der Theologie“ [2] p. 30.
[2]) Verkehr usw.[4] p. 80.

kenntnis Gottes. Und eben dadurch wird das Dasein Jesu in unserer Welt zu der Tatsache, in der Gott uns berührt und den Verkehr mit uns eröffnet.

Freilich ist nun aber auch in dieser Erfahrung die Erkenntnis unseres ungeheueren Abstandes von Jesu mit eingeschlossen, und das Gericht, das wir beim Blick auf Jesum über uns empfinden, erscheint sofort als eine Machtwirkung des Gottes, dessen wir gewiß geworden sind. So läge der Zweifel noch nahe genug, ob der Gott Jesu auch unser Gott sein wolle. Nun aber erfahren wir anderseits, daß eben dieser Jesus, dessen Anblick uns so tief beugt, sich gerade zu den Menschen freundlich stellt, die im Gefühle ihrer Gottesferne stehen. Diese zuversichtliche Liebe, mit der er an der sündigen Menschheit bis zu seinem Tode festgehalten hat, verbürgt, daß sein Gott auch unser Gott ist. Jene Offenbarung hilft also nicht bloß der Kreatur, die von sich aus zu keiner gewissen Erkenntnis Gottes kommen konnte, sie hilft auch dem Sünder, der vor Gott flieht. Gott tritt so mit uns in Verkehr, daß er uns die Sünde vergibt. Eben daran aber wird deutlich, wie die Gewißheit Gottes in ihrem vollen Umfange auf der Gewißheit um das innere Leben Jesu ruht.

Neben der geschichtlichen Tatsache der Person Jesu nennt Herrmann dann als zweiten objektiven Grund für die Wahrheit der christlichen Religion die Tatsache, daß die sittliche Forderung uns selbst beansprucht. Nun geht bereits aus dem bisher Dargestellten hervor, wie enge die religiöse Gewißheit mit der sittlichen verflochten ist. Zu einem direkten Grund für die Wahrheit der christlichen Religion aber wird jene Tatsache dadurch, daß die sittliche Forderung, welche für den natürlichen Menschen nur ein peinliches Problem bedeutet, in dem Christen realisiert wird. Indem nämlich an der Person Christi das Wirken Gottes auf uns uns zum Bewußtsein kommt, erfahren wir, daß er uns frei macht. Eine nähere Kombination der beiden Tatsachen, welche die objektiven Gründe für die Gewißheit des Christen um einen Verkehr mit Gott bilden, gibt Herrmann nicht, und es kann hier nicht untersucht werden, wie sie ausfallen müßte. Für eine Gesamtbeurteilung der Theologie Herrmanns wäre das von hoher Bedeutung, in unserem Zusammenhang mag es dagegen ausreichen, festzu-

stellen, daß jedenfalls insofern doch der letzte objektive Grund für die spezifisch christliche Gewißheit in dem persönlichen Leben Jesu liegt, als erst durch seine Einwirkung jene sittliche Forderung zur Realisierung kommt.

Das hohe Interesse, das diese Ausführungen beanspruchen können, liegt am Tage. Alle die Bedenken, welche gegen den Frankschen Subjektivismus scheinen geltend gemacht werden zu können, scheinen hier gründlich beseitigt zu sein. Wer immer von dem Verfahren Franks den Eindruck hat, daß in ihm der Glaube sich selbst tragen müsse, wird zunächst geneigt sein, es freudig zu begrüßen, daß hier nicht bloß für die Heilsgewißheit, sondern im Sinne Herrmanns auch für die Wahrheitsgewißheit ein objektiver Grund, der außer uns liegt, nachzuweisen versucht wird.[1]) Dazu scheint dieser Grund in der Tat derart abgesteckt zu sein, daß er gerade auch für den Christen der Gegenwart als „sturmfreie“ [2]) Burg sich zu empfehlen scheint. Wir empfinden ja alle, bis zu welchem Grade die kirchliche Position durch die historische Kritik bedroht zu sein scheint. Was würde es daher bedeuten, wenn es wirklich möglich sein sollte, einen Glaubensgrund nachzuweisen, welcher geschichtlicher Kritik überhaupt keinen Angriffspunkt mehr böte! Einen Augenblick jedenfalls kann es den Anschein gewinnen, als ob Herrmann in dem inneren Leben Jesu eine derartige Position gewonnen hätte. Es ist ja in der Tat so, daß auch da, wo die Kritik Einzelheiten des Lebens Jesu in Frage stellt, dadurch keineswegs auch ohne weiteres schon die innere Herrlichkeit des persönlichen Lebens Jesu berührt wird. Ja, man kann wirklich den Eindruck haben, als ob alle kritische Bestreitung zuletzt nur dazu dienen müsse, die Gewalt jenes inneren Lebens desto leuchtender erstrahlen zu lassen, wenn es doch durch alle Unsicherheit im einzelnen nicht verdunkelt werden könne. Heißt das nicht in Wahrheit, daß hier ein Gebiet abgesteckt ist, an das der Sturm der Kritik überhaupt nicht hinanreicht?

Dabei hat Herrmann sich ja nicht verhehlt, daß die kirchlich Gewöhnten an dem, was er den Grund des Glaubens nennt, vieles

[1]) „Verkehr“ [4] p. 80: „daß ihm Gottes Wirklichkeit etwas zweifellos Gewisses wird“.

[2]) Der Ausdruck von Kähler a. a. O. p. 147.

vermissen würden. Aber er scheint uns auch hier durchaus beruhigen zu können. Er unterscheidet nämlich scharf zwischen dem Grunde und dem Inhalte des Glaubens. Wenn er zum Grunde des Glaubens nur das innere Leben Jesu rechnet, so ist er keineswegs der Meinung, daß alles, was sonst die Überlieferung von Jesu bezeugt und die Kirche von ihm bekennt, für den Glauben wertlos sei. Freilich wird auch der in der vorhin beschriebenen Weise zum Glauben Erweckte nicht etwa äußerlich sich die Gedanken aneignen, die die Verfasser des Neuen Testamentes über Jesum ausgesprochen haben. Auch er würde dann noch sein Gewissen mit einer Unwahrheit beflecken, insofern er Gedanken, die in Wirklichkeit noch nicht in ihm lebendig sind, als seine Gedanken behandelte. Wohl aber wird der Glaube, der in ihm lebt wie in den Aposteln, notwendig auch in Glaubensgedanken sich entfalten und darleben müssen wie in jenen. Und dafür können allerdings die Schriften Neuen Testamentes reiche Anleitung geben. Wo der Glaube nicht irgendwie bis zu jenen Glaubensgedanken fortschritte, da würde er notwendig absterben müssen.

An einigen Beispielen mag die Sache deutlich gemacht werden. Es ist freilich grundverkehrt, das Erlebnis der Erlösung von einem Bekenntnis zur Gottheit Christi abhängig zu machen. Wo aber der Mensch tatsächlich die Erfahrung macht, daß das Dasein Jesu in unserer Welt ihm als die uns geltende Erfahrung der vergebenden Liebe Gottes verständlich wird, da tritt für ihn das neue Wunder ein, daß er sich durch Jesum selbst gezwungen sieht, ihn mit Gott zusammenzufassen. Es kommt auf die Weise zu einem Bekenntnis von der Gottheit Christi, das freilich gewiß von dem kirchlich hergebrachten sich unterscheidet, aber doch nur so, daß hier Gott nicht als Substanz, sondern wie es richtig ist, als Wille gedacht wird. Ebenso ist Herrmann freilich der Meinung, daß nicht der erhöhte Christus der Grund unseres Glaubens sein könne. Und auch für den gläubigen Christen soll von einem Verkehr mit dem erhöhten Christus nicht geredet werden dürfen. Aber anderseits erklärt er bestimmt, keine Vorstellung davon zu haben, wie jemand, der in der Erfahrung des Menschen Jesu Gott gefunden hat, den Gedanken ertragen könne, daß Jesus im Tode vergangen sei. Und er weiß sich mit der Gemeinde eins, welcher

der zur Herrlichkeit auferweckte Christus der Gegenstand ihrer Sehnsucht und ein Grund ihrer Zuversicht zu Gott ist. Ja, er hält es für selbstverständlich, daß die gläubige Gemeinde den erhöhten Herrn anrufe, und von einem Verkehr mit Christus sollen wir nur deswegen nicht reden dürfen, weil es uns an sinnlich faßbaren Vorgängen fehle, die sich uns als eine Antwort von ihm erwiesen.[1]) Endlich, um nur diesen einen Hauptpunkt noch herauszuheben, erklärt Herrmann vollständig verstehen zu können, daß man die Vorstellung, daß uns durch das stellvertretende Strafleiden Christi die Erlösung erworben sei, nicht fahren lassen wolle. Ja es ist ihm immer befremdlich gewesen, daß in dem Neuen Testamente die Vorstellung nicht öfter, als es geschieht, gestreift wird, daß Christus unsere Strafe getragen habe. Der Gläubige sage sich nämlich im Blick auf das Werk Christi unwillkürlich: was wir hätten leiden sollen, leidet er. Nur dann werde alles verdorben, wenn man mit dem kirchlichen Satisfaktionsdogma jene Reflexion zum Ausgangspunkt des Verständnisses Jesu und zum Grunde der Sündenvergebung mache. Jener Gedanke diene vielmehr dazu, die Zweifel zu überwinden, die sich bei dem gläubigen Christen immer wieder gegen die Gewißheit der Vergebung der Sünden erheben wollen.[2])

Das sind in der Tat Sätze, die wohl den Eindruck erwecken können, als ob die Sorge, daß durch die Herrmannsche Anschauung vom Grunde des Glaubens wesentliche Stücke des christlichen Glaubens vernachlässigt würden, völlig unbegründet sei. Was wir bei der Beschreibung des Glaubensgrundes vermißten, scheinen wir alles zurückzuerhalten und zwar so zurückzuerhalten, wie es gerade der evangelische Glaube, der sich über seine Eigenart klar ist, gegenwärtig haben muß. Und doch ist hier gerade der entscheidende Punkt, bei dem der Widerspruch gegen die Herrmannsche Position einzusetzen hat. Jede Auseinandersetzung mit Herrmann muß vor allem über das Recht dieser Unterscheidung zwischen Grund und Inhalt des Glaubens sich klar werden.

Wie Herrmann zu ihr kommt, muß in seinem Sinne sich un-

[1]) „Verkehr“ [3] Vorwort p. 7. In der 4. Aufl. fehlt dies Vorwort.
[2]) „Verkehr“ [4] p. 112.

mittelbar aus dem bereits früher Festgestellten ergeben. Auch hier handelt es sich für Herrmann nur um eine Konsequenz jener These, daß nur eine im gegenwärtigen Leben stehende Tatsache der Grund unseres Glaubens sein könne. Alles nämlich, was nach Herrmann den Inhalt des Glaubens bildet, kann nach ihm für uns nicht die Gewalt einer Tatsache gewinnen, die den Glauben zu begründen und zu tragen vermöchte. Welche Bedeutung jener Inhalt des Glaubens auch für den Christen haben mag, da, wo es um den letzten Grund des Glaubens sich handelt, müssen wir von allem absehen, was erst der zum Glauben Erweckte als wirklich anzusehen vermag. Nur das dürfen wir ansehen, was der seiner sittlichen Not bewußt gewordene Mensch sich ohne Anstrengung vorstellen kann. In dem, was auch der unerlöste Mensch als etwas Wirkliches sehen kann, muß Jesus so gewaltig sein, daß er uns den Himmel öffnet. Und es handelt sich hier nicht bloß um das Interesse des unerlösten Menschen. Hier tritt vielmehr besonders zutage, daß ein doppeltes Interesse Herrmann leitet. Auch der Gläubige kann zuletzt nur in dem Menschen Jesus alle Zeit den Grund des Glaubens finden. Es tritt zutage in der tentatio. Auch in ihr bleibt der Mensch Jesus uns sichtbar. Dagegen ist es nach Herrmann sonnenklar, daß wir den Menschen dann nicht auf das verweisen können, was nur der Glaube in seiner Kraft zu sehen vermag.[1])

Diese Sätze setzen das treibende Interesse Herrmanns vollends außer Zweifel. Ihm liegt am Herzen, einen Glaubensgrund auszumachen, der für den Fernstehenden wirklich erreichbar ist und auch noch für den angefochtenen Christen bestehen bleibt. Ebendamit aber ist er zugleich gewiß, den einzigen Weg zu zeigen, auf dem der Glaube seinen Inhalt gewinnt. Nun darf für unsere Untersuchung die Frage verhältnismäßig zurücktreten, ob denn das, was Herrmann in den Glaubensgedanken darstellt, wirklich die kirchliche Lehre erreicht. Gewiß können schon die mitgeteilten Sätze daran lebhaften Zweifel erwecken. Und bis zu einem ge-

[1]) „Beweis des Glaubens" 1890, p 91, vgl. „Verkehr"[4] p. 79/80: Die Person Jesu, wenn sie uns einmal durch ihre Schönheit angezogen und durch ihre Hoheit niedergebeugt hat, bleibt uns auch in den tiefsten Zweifeln gegenwärtig.

wissen Grad gibt Herrmann, wie angedeutet, selbst den Unterschied zwischen der kirchlichen Lehre und seiner Anschauung zu. Ja er hat gelegentlich direkt betont, daß die Entstehung wirklichen Glaubens durch den Inhalt der kirchlichen Lehren über die Person und das Werk Jesu leicht gehindert werde.[1]) Für uns jedoch kommt es hier zunächst auf das andere an, daß Herrmann mit der wünschenswertesten Deutlichkeit erklärt hat, daß alles das, was er zu den Glaubensgedanken rechnet, nicht den Grund des Glaubens bilden dürfe. Ist diese Unterscheidung vom Grund und Inhalt berechtigt?

Nun hat Herrmann den Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther darstellen wollen. Er hat aber nicht den Beweis geliefert, daß auch Luther jenen Unterschied wirklich kenne. Die Auseinandersetzung mit Herrmann wird aber in diesem Punkte dadurch erschwert, daß er nirgends in einem besonderen Zusammenhange gerade diese Fragen aus Luther zu erörtern unternommen hat. Das wichtigste Material in seinem Sinne werden wir da zu suchen haben, wo er von den neuen Gedanken spricht, die sich für Luther mit der Gottheit Christi verbunden haben. Was sich dann aus Luther für unsere Frage feststellen läßt, ist das Folgende. Einmal hat Luther gewiß auch aus dem, was Herrmann das innere Leben Jesu nennt, das Evangelium gepredigt. Aber er hat nicht daran gedacht, nun etwa diese Stücke der Verkündigung als Grund des Glaubens dem wunderbaren Ausgang und Eingang des Lebens Jesu und überhaupt den sogenannten Heilstatsachen als Inhalt des Glaubens gegenüberzustellen. Er hat vielmehr darin nur die Weise geübt, wie sie schließlich auch der orthodoxeste Prediger übt. In einer Predigt über das Evangelium vom 3. p. Tr. wird dieser an der Liebe, mit der Jesus den Sündern nachgeht, die Liebe Gottes groß machen, die keinen hinausstößt; zu Weihnachten betet er an vor der Liebe, in der Gott uns seinen Sohn und mit ihm alles schenkt; am Karfreitag preist er daran die Liebe Gottes, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren; zu Ostern triumphiert er am offenen Grabe, daß nunmehr unsere Gerechtigkeit und Leben in Gottes Liebe geborgen sei; zu Himmelfahrt

[1]) Verkehr[4] p. 106.

endlich tröstet er mit der Liebe dessen, der zur Rechten Gottes uns vertritt. Und je kräftiger das geschieht, desto mehr kann es scheinen, als solle jedesmal der Gegenstand der Verkündigung der einzige Grund unserer Seligkeit heißen. Das Recht aber einer solchen Predigtweise liegt darin, daß in der Tat in der Verkündigung von der Person und dem Werk des Herrn ein Moment durch das andere bedingt ist und demnach wirklich in einem Stücke des Evangeliums notwendig das Ganze zur Erscheinung kommt. Dagegen wird kein Hörer auf den Gedanken kommen, als ob hier ein Stück mit Ausschluß der anderen zum Grunde des Christenstandes gemacht werden solle. Nicht anders ist es bei Luther gemeint. Ja es ist geradezu auffallend, wie Luther auch da, wo der Text dazu selbst keine direkte Veranlassung gibt, doch immer wieder unwillkürlich sofort auch die in spezifischem Sinne sogenannten Heilstatsachen mit in die Betrachtung hineinzieht.[1])

Sodann hat Luther, wie Herrmann mit Recht betont, sich ernste Gedanken darüber gemacht, wie es zu einem rechtschaffenen Glauben an die Person Christi und insonderheit auch an seine ewige Gottheit komme. In diesem Zusammenhange hat er etwa ausgeführt, wie das richtige Verständnis der Gottheit Jesu durch das Verständnis seines Werkes bedingt sei. Oder er hat davor gewarnt, in der Erkenntnis Christi von der göttlichen Majestät anzuheben, während es vielmehr darauf ankomme, von unten anzufangen und so zur Erkenntnis der Gottheit emporzusteigen. Beide Male hat Luther dabei freilich nicht das Problem im Auge, das uns in der Gegenwart beschäftigen kann, wie jemand, der bisher ganz ferne stand, dem etwa auch die heilige Schrift keine Autorität ist, auf den Weg des Glaubens geleitet werden könne. Das eine Mal steht ihm vielmehr der Gegensatz zu den Römischen vor Augen, die ihr Bekenntnis zur Gottheit Christi durch ihren Werkdienst tatsächlich als wesenlos erweisen. Und das andere Mal wendet er sich gegen die hohen Spekulationen, welche über die ewige Vorsehung, den geheimen Ratschluß Gottes und dergleichen sich Gedanken machen, statt Gott nirgends anders als in Christo zu suchen und auch bei der Predigt Christi bei der Menschheit anzuheben,

[1]) Z. B. E.A.² 2, 401; 1, 34; 5, 289, 293.

und welche eben damit auch wohl den ganzen Trost zu schanden machen, den wir gerade daraus schöpfen sollen, daß der Sohn Gottes im Fleisch erschienen ist. Selbstverständlich aber beweist der Umstand, daß Luther jene Gedanken zunächst mit Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Zeit gebildet hat, nichts gegen ihre Anwendbarkeit auf die Fragen der Gegenwart und auf die Frage nach der Entstehung des Glaubens überhaupt. Vielmehr müssen sie uns gerade um so bedeutsamer sein, als bei ihnen auch nicht der Schein vorliegt, als wären sie durch eine besondere Notlage an die Hand gegeben. Was sich aber dann aus jenen Sätzen für uns ergibt, ist ein Dreifaches: einmal dienen sie der früher gewonnenen Erkenntnis zur Bestätigung, daß im Sinne Luthers wirkliche Wahrheitsgewißheit im evangelischen Sinne nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zustande kommt; sodann aber können wir von Luthers Forderungen lernen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben zu führen; endlich mögen wir auch, wenn es wirklich nötig sein sollte, von Luther uns noch ausdrücklich sagen lassen, daß es Torheit wäre, zu meinen, daß jemand von dem Bilde Christi in den Evangelien überhaupt keinen Eindruck empfangen könne, wenn er nicht schon eine fertige Gewißheit von der Gottheit Christi hinzubringe. Nur das können jene Ausführungen Luthers über den Weg zum Glauben nicht beweisen, daß er wirklich eine Stufe auf diesem Wege oder gar bestimmt das innere Leben Jesu als Grund von dem Inhalt des Glaubens unterschieden habe.

Herrmann meint freilich, direkt diesem Gedanken bei Luther in einer Predigt über Jesaja 9, 5 zu begegnen.[1]) Hier fordert Luther, daß man im Blick auf Christum so anhebe, daß man zum ersten den ersten Ausgang, daß er zu Bethlehem geboren wird, fasse und dann erst den Ausgang von Ewigkeit her. So predige der Prophet, und so solle es gepredigt sein: „Denn du sollst mir Gott zufrieden lassen, Gott mit deinem Dichten und Spekulieren ohne Schaden und Gefahr nicht erkennen, es sei denn, daß du dich zur Krippe haltest und zum ersten die Geburt von der Jungfrau recht ansehest; denselbigen Sohn der Jungfrau, der ihr an

[1]) Erlanger Ausgabe 18, 177ff.; bei Herrmann „Verkehr"[4] p. 138.

den Brüsten sauget, welcher zu Bethlehem geboren ist, lerne zum ersten recht wohl erkennen! Bleibest du bei dieser Mutter Sohn, so wird der Text von ihm selbst fließen und schließen, daß dieser Sohn sei auch vor der Welt geboren; das wird alsdann von ihm selbst folgen." Nun hat Luther nicht weiter ausgeführt, wie das in seinem Sinne verstanden werden muß, daß der Blick auf das in Bethlehem geborene Kind notwendig auch das Zeugnis von dem ewigen Ausgang erschließe. Glaubt aber Herrmann etwa die Stelle so verstehen zu dürfen und zu müssen, daß Luther hier nur mit Rücksicht auf den Text gerade von dem Säugling rede, daß seine Meinung aber dabei die sei, daß der Blick auf das persönliche Leben Jesu zum Verständnis seiner ewigen Gottheit weiter führen werde, so ist dagegen sachlich jedenfalls nichts einzuwenden. Aber es liegt auch dann doch lediglich eine Beschreibung des Weges vor, auf dem es zu einer Gewißheit um das Schriftzeugnis kommt. Ein wenig weiter würde ein Bild führen, in dem Herrmann zu unserer Stelle vorzugsweise seine Gedanken ausgesprochen findet. Im folgenden urteilt Luther nämlich über das Tun derer, welche die richtige Ordnung verkehren und von Gott anheben, wie er die Welt regiert, — — — ob er diesen oder jenen versehen habe oder nicht, daß das heiße oben anheben und das Dach bauen, ehe man den Grund habe. Nun wird dies Bild von Luther zunächst ja, wie man sieht, überhaupt in einem allgemeineren Zusammenhange eingeführt. Aber auch, wenn man es auf die Frage nach der Entstehung der Gewißheit um die Gottheit Christi bezieht, will es doch nach der eben dargestellten Sache und nicht die Sache nach dem Bilde gedeutet sein. Indes, wenn man auch wirklich das Bild allein für sich meinte betrachten zu dürfen und aus der Bezeichnung des Grundes die weitgehendsten Schlüsse ziehen wollte, so führt doch auch dies Bild über das von Luther selbst ausgesprochene nur insoweit hinaus, als dann in der Gesamterkenntnis Christi die Erkenntnis des Menschen Jesus nicht bloß als Anfang des Weges, sondern als tragender Grund für die andere Erkenntnis zu gelten hätte. Ob wirklich eine derartige Schätzung des inneren Lebens Jesu möglich ist — Luther hat sie jedenfalls nicht ausgeführt —, wird hernach zu fragen Gelegenheit sein. Unter allen Umständen aber stehen wir immer noch nicht auf dem

Punkte, auf den es zuletzt ankommen würde. Immer stehen wir noch bei der Frage, wie es zu einer wirklichen Begründung der Gesamterkenntnis Christi kommt. Dagegen ist noch ganz und gar nichts darüber ausgemacht, ob nun ein Stück dieser Erkenntnis, etwa das menschliche Leben Jesu, für sich allein den Grund unserer Heilszuversicht abgeben könne. Daß das in Wirklichkeit auch hier Luthers Meinung ganz gewiß nicht ist, geht nicht bloß aus der ganzen Predigt hervor, sondern wird direkt in dem auch von Herrmann selbst mitgeteilten Worte, das diese ganze Entwicklung einleitet, ausgesprochen: „Darum so ist das unser Trost und unser Ruhm, daß wir wissen, daß dieser König nicht allein ein Mensch ist, sondern auch wahrer Gott.“ [1])

Eher noch möchte Herrmann, auf die Sache gesehen, auf eine Stelle aus einer Predigt am Sonntag Exaudi sich berufen zu können scheinen.[2]) Luther unterscheidet hier zwischen einer doppelten Erkenntnis Christi. Das eine ist eine ganz äußere Erkenntnis, wie

[1]) Noch weniger beweisen hinsichtlich der eigentlich entscheidenden Frage die Sätze für Herrmann etwas, welche er aus der Vorrede über die heilige Dreifaltigkeit beigebracht hat, welche Luther einer Predigt am Trinitatisfeste vorausschickt. Erl. Ausg. 12, 412; im „Verkehr“[4] p. 136. Wir haben es hier lediglich mit der Frage zu tun, wie die Gewißheit um die Gottheit Christi in uns begründet wird. Und es ist fraglich, ob auch nur hinsichtlich der Entstehung dieser Gewißheit die Stelle für die Position Herrmanns wirklich günstig ist. Direkt sagt Luther hier jedenfalls nichts davon, daß das innere Leben Jesu selbst zur Gewißheit um die Gottheit Christi uns führe. Vielmehr übt Luther hier zunächst das von Herrmann sonst getadelte Verfahren, daß er einen Bibelspruch an den anderen reiht, um die wahre Gottheit Christi zu beweisen, dann aber an diesen Bibelstellen nachweist, daß die Schrift vom Menschen Jesus zum Gottessohn weiterführe. Die Gewißheit des Glaubens an die Gottheit Christi gewinnt man nach dem Anfang und Schluß der Erörterung eben nur dadurch, daß man das Herz in die Sprüche der Schrift schließt. Auch diese Erörterung führt also über eine Beschreibung des Weges zum Glauben nicht hinaus. Wo der Grund des Glaubens für Luther liegt, wird auch hier am Ende deutlich genug ausgesprochen: Nun laßt uns auch hier glauben, daß Christus Gott sei, daß der Glaube nicht stehe auf Gedicht, sondern auf gewisser Schrift, die da beschließt und dringet, daß er Gott sei. Denn ich muß mein Herz setzen auf einen Herrn, der mich vor Hölle, Sünde, Teufel und Tod schütze und erlöse.

[2]) E.A. 12, 249; im „Verkehr“[4] p. 137.

sie auch der Papst noch hat, die schon dadurch als falsch sich erweist, daß eben die Gegner daneben noch auf ihre Werke halten. „Christum dagegen erkennen auf den anderen und rechten Weg heißt erkennen, daß er für uns gestorben sei und habe meine Sünde auf sich geladen, also daß ich dafür halte, daß all mein Ding nichts sei, all das Meine fallen lasse und es allein dafür halte, daß Christus mir geschenkt sei, sein Leiden, seine Frömmigkeit und all seine Tugend allzumal mein sind. So ich das erkenne, so muß ich ihn wiederum lieb haben; denn einem solchen Manne muß ich hold sein. Danach steige ich weiter am Sohne aufhin zum Vater und siehe, daß Christus Gott sei." Nun redet hier Luther jedenfalls nicht von dem inneren Leben Jesu, sondern von dem, was Herrmann sonst zu den Lehren über Jesum rechnet. Immerhin aber kann es doch scheinen, als lasse Luther hier vor der Entstehung der Gewißheit um die Gottheit Christi bereits eine abschließende Stufe der Erkenntnis erreicht sein, in der schon der eigentliche Grund des Glaubens gewonnen sei. Wie wenig das in Wirklichkeit aber Luthers Meinung ist, ergibt sich aus den Satzen, die sich unmittelbar an das vorhin Ausgeführte anschließen: „und hab sich in meinen Tod, in meine Sünde, in mein Elend gesteckt und gibt mir auch seine Hulde. Item da erkenne ich seinen freundlichen Willen und die höchste Liebe des Vaters, die kein Herz empfinden noch fühlen kann." Nun kann man über den Fortschritt, den Luther feststellen will, zweifelhaft seiu, da beidemale die Eutwicklung fast parallel zu verlaufen scheint. Seine Meinung aber wird die sein, daß der Mensch zunächst aus dem Leiden und Sterben Jesu für seine Sünde die Liebe des Herrn zu sich erkenne, dann aber in dieser Liebe den auf sich gerichteten Liebeswilleu Gottes erfasse, und nun das als Leiden und Sterben des Sohnes Gottes verstandene Leiden und Sterben Christi die Gewißheit um die höchste Liebe des Vaters vermittle. Daß jedenfalls erst in diesem Punkte die Liebe Gottes ganz erkannt wird und eben diese Liebe erst den wirklichen Gruud für unsere Heilszuversicht gibt, macht das Folgende vollends zweifellos: In dem Gesichte empfinde ich die hohe, unaussprechliche Barmherzigkeit und die Liebe Gottes in dem, daß er sein liebes Kind für mich in Schmach, Schand und Tod gestellt hat; das freundlich Ansehen und lieblich Gesicht er-

hebet mich dann, macht mich mutig, keck und unverzagt gegen alles Unglück.

Auch da demnach, wo Luther den Weg zum Glauben beschreibt, denkt er nicht daran, aus dem Glaubensgrunde das herauszubrechen, was Herrmann den Inhalt des Glaubens nennt. Wohl hat er dagegen umgekehrt, und das ist das dritte, was sich für unsere Frage feststellen läßt, immer wieder jenes alles zum Grunde des Glaubens hinzugerechnet. Er hat das teils unwillkürlich getan, teils aber auch, und zwar oft genug, nachdrücklich betont, daß es eben auf diese Punkte ankomme, daß es unbedingt an ihnen festzuhalten gelte, wer auch immer uns davon abführen wolle. Auch Herrmann ist das sehr wohl bekannt. Er hat selbst dafür eine Reihe von Stellen zusammengestellt;[1]) und auch er wird kaum der Meinung sein, daß in solchen Stellen nur der Scholastiker Luther rede.[2]) Davon müßte ja schon der Umstand abhalten, auf den Herrmann selbst hinweist, daß zur Zeit Luthers die Gottheit Christi und sein Sühntod als allgemein anerkannte Tatsachen galten. Wenn Luther gleichwohl für nötig findet, so eindringlich vor einer Preisgabe dieser Tatsachen zu warnen, so kommt darin offenbar aufs stärkste das Interesse zum Ausdruck, das er an jenen Tatsachen gehabt hat. Entscheidend ist aber die anerkannte Tatsache — auch Herrmann weist auf sie hin —, daß gerade in der Reformation das alte Dogma dadurch neue Lebenskraft erhalten hat, daß es zum evangelischen Heilsglauben in Beziehung gesetzt ist. Insonderheit wurde der Sühntod des nun zur Rechten Gottes erhöhten Herrn das direkte Korrelat des rechtfertigenden Glaubens. Damit ist doch direkt entschieden, was für die Reformation der letzte Grund ihrer Heilszuversicht gewesen ist. Auch in den Stellen, in

[1]) Vor allem hat er auf folgende Stellen hingewiesen: E.A. 45, 315; 47, 3—4; 25, 312—313.

[2]) Herrmann will zwischen dem Reformator Luther und dem Scholastiker Luther unterschieden wissen; Ich bin der Meinung, daß wir den Scholastiker Luther da antreffen, wo Luther von dem Glauben so redet, als bestehe er in dem entschlossenen Fürwahrhalten der in der Kirche überlieferten und in der heiligen Schrift begründeten Dogmen; dem Reformator dagegen begegnen wir, wo Luther den Glauben als den Verkehr mit Gott beschreibt, zu welchem uns Gottes Kundgebung an uns in Christus erhebt. „Gewißheit des Glaubens“ ² p. 20, Anm. 2.

denen Herrmann selbst dem Reformator zu begegnen gewiß ist, tritt das immer wieder zutage. Herrmann hat Recht, das eigentliche Wesen der lutherischen Heilsgewißheit wird außerordentlich schön ausgesprochen, wenn Luther in einer Predigt über Joh. 10 ausführt: Alles, was in uns und von uns geschehen kann, das machet keinen Christen; allein, daß man diesen Mann kenne, zu ihm halte und sich zu ihm versehe, was er will von ihm gehalten haben. Aber, was ist es, wofür dieser Herr gehalten sein will? —: daß er sei der gute Hirte, der sein Leben für seine Schafe lässet und sie erkennet.[1]) Auch in dem anderen hat Herrmann ebenso Recht: Luther betont es sehr stark, worauf in der Tat alles ankommt, daß die Geschichte Christi nicht bloß ein alt Liedlein von einer Geschichte sei, die sich vor 1500 Jahren zugetragen habe, sondern etwas mehr, nämlich auch ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibt.[2]) Aber was ist das für eine Geschichte? Unmittelbar hernach fährt Luther fort: denn mir ist er zu gut geboren, zu Bethlehem ist die Geburt wohl geschehen, aber mir geschenkt. — Und solange Christus Gottes Sohn, also lange, ist er auch unser Gabe. Und unmittelbar vorher: Also soll der Herr Christus gepredigt werden, daß man an ihm als unserem Heilande Freude und Lust habe, daß er für uns gestorben und von den Toten auferstanden sei. Was aber Luther hier noch mehr lehrhaft ausführt, das hat als unmittelbares Bekenntnis des Glaubens einen ergreifenden Ausdruck gefunden in dem gewaltigen Reformationsliede: Nun freut euch, liebe Christen gmein. Was diesem Liede seine außerordentliche Gewalt gibt, ist doch die wunderbare Einfalt, mit der die ganze Geschichte von Bethlehem bis zur Himmelfahrt in ihrem Zusammenhange mit der Ewigkeit unmittelbar in das Christenleben des einzelnen hineingerückt wird. Angesichts eines solchen Liedes,

---

[1]) E.A. 12, 50; vgl. auch die weiteren Ausführungen über die Weise, wie Christus uns erkennt: Also kennt uns auch Christus mit gleicher unaussprechlicher Liebe, wie er von Anfang das menschliche Geschlecht geliebt und sich darum aufs tiefste erniedrigt unter alle Menschen, ja unter unsere Sünde und Tod, und Gottes Zorn für uns getragen, daß er nicht hat können leiden, daß der Teufel sollte uns in seinen Banden und ewigen Verdammnis behalten (p. 52).

[2]) E.A.² 20 I, 114.

mit dem die Reformation in die Gemeinden sich hineingesungen hat, kann doch nicht zweifelhaft sein, was für Luther den Grund seines Glaubens gebildet hat.

Luther aber findet sich in seiner Position in genauer Übereinstimmung mit der Schrift. Röm. 8 hat Paulus ja direkt formuliert, was für ihn den Grund seiner Gewißheit bildet; nicht Lehren, sondern die gewaltigen Gottestaten: Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont, Christus für uns gestorben und auferstanden, der zur Rechten Gottes uns vertritt. Und 1. Kor. 15 weist Paulus die Korinther an, auf seine und seiner Mitjünger Zeugnis hin der Gewißheit der Auferstehung sich zu vergewissern und zugleich sich klar zu machen, daß ihr ganzer Glaubensgrund notwendig hinfalle, wenn jener Grundpfeiler ins Wanken gerate. Nicht anders steht es mit dem, was wir von der Missionspredigt der Apostel wissen. Sie haben wohl verstanden, auf die spezifisch christliche Glaubenspredigt vorzubereiten; sie sind auch nicht an den konkreten Zügen des Lebens Jesu vorübergegangen. Aber darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß die Predigt von dem Gekreuzigten und Auferstandenen den Mittelpunkt der Predigt gebildet habe. Man muß im Neuen Testamente förmlich nach einer Betonung dessen suchen, was Herrmann das innere Leben Jesu nennt, und nirgends wird es zum Grunde des Glaubens gemacht. Wohl aber wird umgekehrt auch die innere Herrlichkeit Jesu noch, welche der Gemeinde als Vorbild hingestellt werden soll, durch Rückgang auf seine ewige Gottessohnschaft illustriert (2. Kor. 8, 9; Phil. 2).

Nur scheinbar aber kann Herrmann für seine Position auf den Entwicklungsgang der Jünger des Herrn selbst sich berufen. Allerdings hat der Herr nicht mit Mitteilungen über den wunderbaren Eingang und Ausgang seines Erdenlebens begonnen; wir müßten geradezu an ihm irre werden, wenn er das Geheimnis seiner Person anders als nach dem Maße, in welchem seine Jünger dazu reif geworden waren, hätte entschleiern wollen. Aber einmal hat doch Jesus, indem er seine Jünger dem Eindruck seiner Person wie seiner Lehrunterweisung unterstellte, von Anfang an es darauf abgesehen, sie zu einem bestimmten Bekenntnis von sich selbst zu erziehen. Und wenn dabei auch naturgemäß die Weckung

des Verständnisses für seine messianische Sendung das erste Ziel war, so war darin doch ja auch bereits die Notwendigkeit eingeschlossen, die Jünger auch darüber zu unterweisen, daß die Realisierung der messianischen Verheißung sich so völlig anders gestaltete, als erwartet wurde. Tatsächlich hat Jesus nicht bloß nach Johannes, sondern auch nach den Synoptikern selbst bereits zu einem tieferen Verständnis seiner Person auch hinsichtlich seiner einzigartigen Gottessohnschaft wie des von ihm beabsichtigten Werkes weiter zu führen versucht. Sodann aber, und das ist das Entscheidende, ist nach dem, was in dem Berichte der neutestamentlichen Schriften vorliegt, auch für die Jünger erst mit Pfingsten ihr Glauben zur Reife gekommen. Obgleich die Jünger täglich unter dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu standen und auch noch Zeugen der Zuversicht Jesu waren, daß er gerade durch seinen Tod uns erlösen werde, so haben sie eben doch nicht Vertrauen zu dieser Zuversicht zu fassen vermocht und sind nicht auf diese Weise zu dem Glauben gekommen, daß ihr Herr und Meister sterbend siegen werde; — ihr ganzer Glaube ist vielmehr unter dem Kreuze zusammengebrochen, und erst von der Gewißheit des offenen Grabes aus ist ihr Glaube durch den heiligen Geist zur Vollendung gekommen. Dann aber wäre von ihrer eigenen Erfahrung aus allein schon begreiflich, daß hernach etwas anderes den Hauptinhalt ihrer Verkündigung gebildet hat als das innere Leben Jesu. Demnach mag man allerdings wohl an dem Beispiel der Jünger deutlich machen, wie der Weg aus Glauben in Glauben führen kann, obgleich auch dafür beständig die verschiedene Situation im Auge behalten sein will; dagegen für das Recht einer Unterscheidung von Inhalt und Grund des Glaubens kann auch dies Beispiel nichts beweisen.

Nun würde Herrmann diese Tatsachen ja auch von seinem Standorte bis zu einem gewissen Grade anerkennen können. Wenigstens meint er durchaus zu verstehen, warum Luther manches zum Grund des Glaubens gerechnet habe und rechnen durfte, was wir nicht mehr dazu rechnen können. So hat er in einem Aufsatz gegen Grau ausgeführt, daß die Reformation allerdings zu dem Christus für uns auch das gerechnet habe, was innerhalb des Neuen Testamentes über den erhöhten Christus gesagt wird. Das sei da-

mals auch statthaft gewesen, da man damals noch so zur Bibel gestanden habe, daß alle Worte derselben um dieser ihrer Herkunft willen für unbezweifelte Wahrheit angesehen worden seien. Heute dagegen sei unsere Stellung zur Schrift eine andere geworden. Wolle man daher den Grund sich vergegenwärtigen, der in unserer Zeit auf einen Menschen, der noch nicht in der Fülle des Glaubens steht, den Eindruck einer Tatsache machen könne, so sei das der Mensch Jesus unter Absehen von allem in der Überlieferung, was erst der zum Glauben an ihn Erweckte tragen könne.[1]) Man würde diese Sätze mißverstehen und Herrmann durchaus unrecht tun, wenn man sie so verstehen wollte, als sei Herrmann im Ernste der Meinung, daß der Grund unserer Zuversicht zu Gott selbst im Laufe der Zeiten ein anderer werden könnte. Es wäre ja in der Tat die größte Unbarmherzigkeit gegen den Menschen der Gegenwart, wenn wir im scheinbaren Erbarmen mit seinen Nöten einen Grund des Glaubens bezeichnen wollten, der vielleicht leichter zugänglich, aber nicht wirklich tragfähig wäre. Herrmann weiß das sehr wohl; er hat selbst mit hohem Ernste vor der Gefahr gewarnt, daß man nicht auf den Erlöser, sondern auf den modernen Menschen sehe und dann auszusinnen suche, wie der Erlöser beschaffen sein müsse, um Menschen in diesen Verhältnissen erreichen zu können.[2]) Herrmanns Meinung ist demnach nicht die, daß man in der Gegenwart einen anderen Grund legen dürfe wie den, der einmal gelegt ist; aber er hält dafür, daß frühere Zeiten nicht so Anlaß gegeben haben wie die gegenwärtige, scharf sich darüber klar zu werden, wo eigentlich der Grund des Glaubens liege. Wollten auch wir in der ganz veränderten Situation um der Treue willen gegen die Reformation etwa auch ohne weiteres alles zum Grund des Glaubens rechnen, was die Reformation dazu gerechnet hat, so würden wir in Wirklichkeit gerade nicht in der Gemeinschaft mit jenen Männern bleiben.

Je mehr man nun freilich das alles sich vergegenwärtigt, um Herrmann nicht unrecht zu tun, um so dringender wird im Grunde doch nur die Frage, ob es denn wirklich denkbar ist, daß alle

[1]) „Beweis des Glaubens" 1890 p. 92.

[2]) Herrmann: „Die Erlösung durch Jesus Christus und die Wissenschaft". Christliche Welt 1898 p. 7.

jene Männer ihren feierlichen Bezeugungen entgegen sich unklar darüber geblieben sein sollten, wo denn der eigentliche Grund des Glaubens liege. Was aber Herrmann die Gewißheit gibt, daß seine Beschreibung des wirklichen Glaubensgrundes die richtige sei, ist bereits vorhin gesagt. Aber reicht die Antwort wirklich aus? Gewiß, es müssen Tatsachen sein, die unseren Glauben tragen. Aber ist denn nicht unter allen Tatsachen der Geschichte diese gerade die gewaltigste, daß Gott seinen eingeborenen Sohn durch Sterben und Auferstehen zu unserem Heilsmittler erhöht hat? Man sollte meinen, das wäre doch wohl eine Tatsache, die, wo sie einmal gesehen ist, notwendig mit dem Triumph der Gewißheit des Gott-für-uns erfüllen muß. Herrmann liebt es freilich, diese Dinge als Lehren zu bezeichnen, die man nach Anweisung der Orthodoxie sich selbst aneignen müsse, und zu deren Fürwahrhalten man sich freilich leicht bereden könne. In Wirklichkeit aber steht es doch so, daß beides, das innere Leben Jesu wie jene Tatsache, uns nicht durch Lehren, sondern durch die Verkündigung der berufenen Zeugen vor Augen gemalt werden muß, damit wir sie als selige Realität sehen lernen. Herrmann könnte das zugeben. Auch nach ihm sieht der Glaube ja in jenen Dingen etwas Wirkliches. Herrmann würde nur desto nachdrücklicher betonen, daß jedenfalls jene Tatsache für den Unerlösten und den Christen in der tentatio nicht die Gewalt einer Tatsache gewinnen und behalten könne. Ist das wirklich richtig? Steht es mit dem inneren Leben Jesu in diesem Stücke wesentlich anders als mit jener wunderbaren Tatsache? Das ist die Frage, die untersucht werden muß.

Vorher bedarf aber doch noch viel dringender eine andere Frage einer Erörterung. Ist es denn überhaupt zulässig, mit der Untersuchung über das Wesen des Glaubensgrundes bei der Frage einzusetzen, was dem unerlösten Menschen als Glaubensgrund erreichbar ist? Droht hier nicht genau dieselbe Gefahr, die Herrmann im Blick auf den modernen Menschen vermieden wissen will? Wird der Grund des Glaubens mit Rücksicht auf jene Frage beschrieben, so erheben sich notwendig die beiden anderen Fragen: Ist denn der Grund, der vermeintlich allein dem unerlösten Menschen zugänglich ist, auch wirklich der von Gott gelegte Grund, und sodann, ist er wirklich in sich selbst tragfähig?

Was aber zunächst die erste Frage betrifft, so machen ja schon die vorher angegebenen Andeutungen deutlich, daß die Schrift zur Offenbarung, die in Christo Jesu zur Vollendung gekommen ist, auch alles das mitrechnet, was Herrmann zum Inhalt des Glaubens zieht. Dann aber muß doch eine Theologie, welche den Christen davon losmachen möchte, von seinen eigenen Gedanken zu zehren, die ihn in der Realität der göttlichen Offenbarung frei und fröhlich machen möchte, ihren Ruhm darein setzen, den Christen anzuleiten, auf die Offenbarung in ihrem ganzen Umfange sich zu gründen. Dagegen tritt für eine solche Theologie die Frage erst in zweite Linie, inwieweit es uns gelingt, von uns aus die Notwendigkeit der Offenbarung im ganzen und im einzelnen nachzuweisen. Die eigentliche Aufgabe der Theologie der Offenbarung gegenüber kann nur eine dreifache sein, die freilich in einem gelöst sein will. Sie muß den Reichtum der Offenbarung entfalten, sie muß ihre Bedeutung für das Glaubensleben zum Bewußtsein bringen, sie muß endlich den Weg zeigen, auf dem es so zu einer Gewißheit der Offenbarung kommt, daß der Glaube an ihr seinen Grund hat. Wo das geschieht, da gibt die Theologie den Christen Anweisung, in der Kraft der Gnadenoffenbarung seines Gottes ein fröhliches Christentum zu führen, mag er auch im einzelnen außerstande sein, die Offenbarung Gottes nachzurechnen. Wohl muß der Christ sich Rechenschaft darüber geben können, welche Bedeutung die Objekte des Glaubens für diesen haben. Und in dieser Erkenntnis ist notwendig auch ein Glaubensurteil darüber mit eingeschlossen, warum Gottes Offenbarung objektiverweise gerade so beschaffen sein müsse, wie sie es ist. Aber beides ist keineswegs miteinander identisch. Zum ersteren ist der Christ direkt anzuleiten; denn hier handelt es sich nur darum, daß in das bewußte Erkennen erhoben werde, ohne dessen unmittelbares Innewerden es überhaupt keine christliche Vergewisserung gibt. Dagegen ist hinsichtlich des anderen jedenfalls davor zu warnen, daß man hier die christliche Wahrheitsgewißheit von dem Maße der erreichten Erkenntnis abhängig denke. Am allerfernsten wird jedenfalls für den in der Plerophorie des Glaubens stehenden Christen der Gedanke liegen, unter den Realitäten, mit denen es sein Glaube zu tun hat, zwischen dem unterscheiden zu

wollen, was zur Grundlegung des Glaubens unbedingt nötig gewesen wäre und was nicht.

Solche Fragen aber werden durch Herrmanns Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens direkt provoziert. Es soll auch hier ja gar nicht verkannt werden, daß auch Herrmann in einem gewissen Sinne durch das, was er über die Entstehung der Glaubensgedanken ausführt, Anleitung dazu geben will, des ganzen Reichtums der Offenbarung sich zu bemächtigen. Aber einmal muß es doch sehr zweifelhaft sein, ob da wirklich noch von einem Ausschöpfen der objektiven Offenbarung die Rede sein kann, wo doch die Glaubensgewißheit selbst die Quelle der von ihr produzierten Gedanken sein soll. Sodann aber leitet Herrmann ja jedenfalls nicht dazu an, den Glauben auf diese Tatsachen zu gründen, sondern warnt davor; jene Tatsachen tragen nicht den Glauben, sondern werden von ihm getragen. Dadurch aber wird Herrmanns Theologie — wenn auch gegen den Willen ihres Urhebers — tatsächlich zu einer Versuchung, den Glaubensobjekten überhaupt den Rücken zu kehren. Denn, wenn Herrmann so dringend davor warnt, doch ja nicht der Meinung zu sein, als dürfe und könne der Christ auf diese Dinge seinen Glauben gründen, dann wird das immer wieder zu der Frage Anlaß geben, welche Bedeutung diese Glaubensgedanken überhaupt noch haben, wenn sie weder zur Begründung des Christenstandes beitragen noch in den innersten Nöten des Christenlebens etwas helfen.

Indes können sie das wirklich nicht? Damit stehen wir an dem zweiten Punkte, in welchem die ungeheure praktische Wichtigkeit der ganzen Frage vollends ans Licht tritt. Ist mit dem Hinweis auf das innere Leben Jesu der Glaubensgrund so beschrieben, daß er noch tragfähig oder gar allein tragfähig ist? Nach ihrer subjektiven Seite muß der Christ allerdings über diese Frage sich Rechenschaft geben können. Sie ist aber mit der anderen Frage identisch: Was ist das für eine Tatsache, welche den Sünder noch eines gnädigen Gottes gewiß macht? Es ist so, wie Herrmann ausführt, daß der Sünder vor Gott fliehen möchte; — was ist das für eine Tatsache, die ihn auf der Flucht vor Gott aufhalten und ihm noch die Gewißheit der Vergebung Gottes geben kann? Damit wird die Untersuchung freilich auf einen Punkt hinausgeführt, an

Digitized by Google

welchem eine wissenschaftliche Verhandlung überhaupt scheint aufhören zu müssen. Wird hier nicht notwendig Erfahrung gegen Erfahrung zu stehen kommen? Und wird dann nicht jeden das peinliche Gefühl zurückhalten müssen, als wolle er sich besonders reicher Erfahrung rühmen? Zum Glück indes ist die Befürchtung unbegründet. Die eigene individuelle Erfahrung kann und darf hier überhaupt nicht entscheiden; es wird darauf ankommen, von der Erfahrung der Kirche sich weisen zu lassen. Zur Erhebung dieser Erfahrung werden wir uns aber am einfachsten dadurch den Weg bahnen, daß wir von einer sehr nahe liegenden Einsprache gegen die Formulierung des Fragepunktes ausgehen.

Möchte man nicht meinen, daß gerade auf orthodoxem Standpunkte die aufgeworfene Frage doch nicht so entscheidende Bedeutung habe? Wenn nämlich nach kirchlicher Anschauung in dem Versöhnungswerk aller Nachdruck in erster Linie auf die auf Gott ausgegangene Wirkung gelegt wird, ist es dann nicht verhältnismäßig für den einzelnen Christen gleichgültig, ob er von dem Werke Christi weiß, wenn nur eben tatsächlich für ihn durch dasselbe die Gottesgemeinschaft begründet ist? In Wirklichkeit bedeutete eine solche Meinung ein völliges Zurücksinken auf den katholischen Standpunkt. Dort war die Lehre von der Person und dem Werke Christi zur abstrakten Voraussetzung für den mehr oder weniger von ihr unabhängig verlaufenden Heilsprozeß geworden. Für den reformatorischen Standpunkt dagegen ist, wie bereits gesagt wurde, gerade dies das Charakteristische, daß hier das Werk Christi zum Korrelat des rechtfertigenden Glaubens wird. Wie ist es aber zu dieser ungeheueren Neuerung oder, wenn man lieber will, zu dieser Erneuerung der biblischen Position gekommen? Auf dem Wege der Reflexion etwa? Offenbar doch nur, weil das erschrockene Gewissen nichts anderes zwischen sich und den heiligen Gotte zu stellen wußte als den Gottessohn, der für unsere Sünde genuggetan hat und nun uns vor Gott vertritt. Wir brauchen uns ja nur zu besinnen, was den Erzeugnissen der Reformationszeit, sei es den Bekenntnisschriften oder den Kirchenordnungen oder auch der eigentlich theologischen Literatur oder auch der asketischen Literatur, ihren eigenartigen Reiz gibt. Es ist doch gewiß dies, daß immer wieder die heilige Sorge durchklingt, den er-

schroekenen Gewissen den Trost unverkürzt sieherzustellen, den sie allein aus dem Werke und der Person Christi schöpfen können. Man darf getrost hinzusetzen, das eben diese Art es ist, durch welche die religiöse Erweckung einzelner wie ganzer Generationen zu den Bekenntnissehriften und überhaupt zur Wahrheitsgewißheit der Reformation immer wieder zurückgeführt ist. Es ist eben das Sicheinswissen mit der Gewißheit der Reformation, die von hier aus auch soust in den Liedern und Gebeten unserer Kirche immer wieder durchklingt, die Gewißheit des: All Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen. Ist dies lebhafte Sündengefühl, das nirgends uls uuter dem Kreuze des Gottessohnes, der alle uusere Sünde getragen hat, zur Ruhe zu kommen behauptet. Einbildung oder nicht?

In der Zurückführung der ganzen Koutroverse auf diesen Punkt darf man sich auch nicht durch die vielleicht nahe liegende Querfrage irre machen lassen, ob denn nun allen denen, welehe dies Sündenbewußtsein nicht teilen und den Grund der Seligkeit um deswillen anders beschreiben, Glaube und Seligkeit abgesproehen werden solle. Eine Querfrage ist es, weil sie Fragen in die Erörterung wirft, die einem anderen Gebiete angehören. Worauf es bei einer solchen Verhandlung zuletzt nur ankommen kann, mag Herrmanns Beispiel selbst deutlich machen. Auch Herrmann hat sich mit vollem Rechte an der energischen Vertretung seines durchaus berechtigten Grundsatzes, daß wirkliche Gottesgewißheit an die Gewißheit um die Person Christi gebunden sei, nicht dadureh irre maehen lassen, daß er den Vorwurf des Methodismus und ähnliche Anklagen hat hören müssen. Soweit er aueh diesen Bedenken entgegengekommen ist — und doch wohl in einer für seiuen eigenen Standpunkt nicht unbedenklichen Weise —, hat er doch daran nach wie vor festgehalten, daß reifer selbständiger Christenglaube dadurch bedingt sei, daß der Christ Jesu selbst begegnet sei und iu ihm den lebendigen Gott gefunden habe. Uns kommt es hier nur auf das letztere an, insofern damit der Grundsatz aufgestellt ist, der in solchen Verhandlungen überhaupt allein entscheiden kann. Nur darauf kann es ankommen, was das für Tatsachen sind, die der reife, seines Glauhens gewisse Christ vor Augen haben muß, wenn er über den Grund seiner Gewißheit

Rechenschaft gehen soll. Im übrigen dürfen wir zuletzt Gott danken, daß wir schließlich nicht darüber zu befinden haben, mit welchem Maße der Erkenntnis man Glauben halten und selig werden könne. Damit soll freilich gewiß nicht gesagt sein, daß über die Fragen, welche sich hier erheben, sich überhaupt nichts ausmachen lasse. Daß das vielmehr versucht werde, daran ist nicht bloß der Dogmatiker, sondern noch mehr der Seelsorger interessiert. Nur das wäre freilich Torheit, wenn ein Seelsorger etwa um der erfreulichen Erfahrung willen, die er an geistigschwachen oder auch an hochgebildeten, aber von Zweifeln des Verstandes angefochtenen Christen gemacht hat, sich verleiten ließe, ein Minimum herausrechnen zu wollen, das den Glaubensgrund zu bilden habe. An solche Torheit denkt auch Herrmann nicht. Vielmehr wird alle spezielle Auseinandersetzung mit Rücksicht auf den einzelnen nur in dem Maße gelingen, als die grundsätzliche Erörterung auf den vorhin bezeichneten Punkt gestellt wird.

Handelt es sich aber für uns um den reifen Glauben, dann kann es einen Augenblick scheinen, als bedeute die eben aufgeworfene Frage überhaupt keine sachliche Differenz Herrmann gegenüber. Auch ihm ist das Interesse, das in dieser Frage zum Ausdruck kommt, keineswegs fremd. Er hat vielmehr, wie ja bereits mitgeteilt wurde, ausdrücklich anerkannt, daß das, was in der kirchlichen Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden Christi zum Ausdruck komme, dem Christen dazu diene, den Zweifel an der Sündenvergebung zu überwinden. Und in einem anderen ebenfalls mitgeteilten Satze will er ja sogar damit sich einverstanden erklären, daß für die Gemeinde der erhöhte Christus Grund ihrer Zuversicht zu Gott ist. Wenn Herrmann dann doch wieder nicht anerkennen will, daß diese Dinge zum Grunde des Glaubens zu rechnen sind, liegt es nicht etwa nur daran, daß Herrmann unter dem Glaubensgrund nicht den Grund unserer Heilszuversicht versteht? In der Tat ist ja sein Ausgangspunkt ein anderer als wie er etwa in der Reformation vorliegt. Während die Reformation die Existenz Gottes einfach voraussetzt und alles Interesse sich auf die Frage konzentriert: Wie werde ich dieses Gottes als eines gnädigen gewiß? lautet die Frage bei Herrmann allgemein: Wie werde ich Gottes gewiß? Er hat der Theologie einen Vorwurf

daraus gemacht, daß sie die Gewißheit Gottes für den Glauben als etwas ganz Elementares behandele. Er hat es dem gegenüber für eine dringende Aufgabe erklärt, den Weg zu einer richtigen Gewißheit Gottes zu zeigen. Ließe sich nun nicht etwa der Standpunkt Herrmanns mit dem kirchlichen so kombinieren, daß für die volle Heilsgewißheit auch das, was Herrmann zum Inhalt des Glaubens rechnet, fruchtbar gemacht würde, die Gewißheit Gottes dagegen auf das innere Leben Jesu gegründet würde? Herrmanns Meinung würde ein solcher Versuch ganz und gar nicht treffen. Er hat ja freilich in der Beschreibung der Entstehung der Gewißheit einen gewissen Unterschied zwischen der Weise gemacht, wie der Christ überhaupt Gottes und wie er dieses Gottes als seines Vaters gewiß wird. Aber er hat beides in dem Blick auf das innere Leben Jesu deutlich zu machen versucht. Eine solche Unterscheidung, wie sie hier vorgeschlagen wurde, würde Herrmann nicht anerkennen, und er hätte Recht daran. Wo von einem Christen und im Sinne eines Christen die Frage nach der Gewißheit Gottes erhoben wird, da ist sie im letzten Grunde mit der nach der Gewißheit Gottes als des gnädigen Gottes identisch. Zwar gibt es auch außer Christum Gottesgewißheit. Auch Herrmann erkennt das an, obgleich die Tatsache bei ihm nicht zu ihrem Rechte kommt. Aber schließlich bedeutet doch das Wort Gott eben nur einen Namen, bei dem es sich erst fragt, was darunter verstanden wird. Ist aber, wie wir überzeugt sind, eine volle Erkenntnis Gottes erst in Christo erreichbar, so folgt freilich, daß ich Gottes erst in dem Maße wirklich gewiß bin, als ich seiner gnadigen Offenbarung in Christo gewiß bin.

Nach einer anderen Seite dagegen scheint Herrmanns Position zu einem Ausgleich mit der kirchlichen zu drängen. Die Weise, wie Herrmann das im Eingang bezeichnete doppelte Interesse kombiniert hat, dürfte in der Tat für seine Darstellung verhängnisvoll geworden sein. Die Fragen, wie einem bisher fern Stehenden der Weg zum Glauben zu zeigen sei, und wo der Grund des Glaubens liege, hat Herrmann auf die eine Frage zurückgeführt: Wie wird der Glaube begründet? und dann nach beiden Seiten auf das innere Leben Jesu verwiesen. In Wirklichkeit aber hat die Frage beide Male einen verschiedenen Sinn. Das eine Mal soll das heraus-

gestellt werden, was in der Erscheinung Jesu geeignet ist, auch auf den Fernstehenden noch als eine Offenbarung Gottes zu wirken. Das andere Mal soll beschrieben werden, was für den glaubigen Christen den Grund des Glaubens bildet. Herrmann wird freilich nicht zugeben, daß beide Fragen zu trennen seien. Man müsse sich eben darüber klar werden, daß es für den evangelischen Glauben gerade charakteristisch sei, durch seinen Gegenstand hervorgerufen zu werden.[1]) Es sei um deswillen unmöglich, zwischen dem, was den Glauben hervorrufe, und dem, was seinen Grund bilde, zu unterscheiden. Nun wird hernach von selbst deutlich werden, wie jener Grundsatz näher zu bestimmen ist, damit er nicht mißverstanden werde; soweit er für unseren Zusammenhang in Frage kommt, ist gegen ihn nichts einzuwenden. Er beweist dann nur nicht die Unmöglichkeit, jene beiden Fragen bis zu einem gewissen Grade auseinanderzuhalten. Auch Herrmann unterscheidet im Glaubensleben Stufen. Dann aber scheint es durchaus in der Konsequenz des Herrmannschen Standpunktes zu liegen, daß auch der fortschreitende Glaube ebenso durch immer reichere Kundwerdung der Offenbarung in immer weiterem Umfange hervorgerufen und getragen werde, wie der beginnende; mit anderen Worten: das, was den beginnenden Glauben hervorruft, braucht auch vom Standpunkte Herrmanns aus noch keineswegs um deswillen auch schon für den reifen Glauben den letzten Grund abzugeben. Insoweit sind jene beiden Fragen doch wohl auseinanderzuhalten. Würde Herrmann diesen Erwägungen Raum geben, so würde die Unterscheidung vom Grund und Inhalt des Glaubens hinter die andere zwischen beginnendem und vollendetem Glauben zurücktreten. Nun scheint die Stellung, welche Herrmann den Glaubensgedanken anweist, mit Notwendigkeit zu einer derartigen Lösung zu drängen. Sie sollen nicht den Grund des Glaubens bilden dürfen, und doch würde der Glaube ohne sie notwendig absterben; — schon eine solche einfache Gegenüberstellung zeigt, daß hier eine Stellung einzunehmen versucht wird, die notwendig nach der einen oder anderen Seite weiter drängt. Soweit aber Herrmann tatsächlich versucht, die Bedeutung der Glaubensgedanken ins Licht zu setzen, geschieht

[1]) Vgl. besonders die „Gewißheit des Glaubens“ [2] p. 48.

es auch unwillkürlich, daß er sachlich sie als Stützpunkt des Glaubens behandelt. Ebenso hat Herrmann umgekehrt wiederholt von einem beginnenden Glauben, von einem Keim des Glaubens, von einem Anfang des Glaubens gesprochen, der durch das innere Leben Jesu begründet werde. Auf das Ganze gesehen, ist aber doch kein Zweifel darüber möglich, daß Herrmann auch für den reifen Glauben doch nur das innere Leben Jesu als wirklichen Glaubensgrund gelten lassen will. Dann aber bleibt allerdings die vorhin aufgeworfene Frage die entscheidende: Ist dieser Grund wirklich tragfähig?

Herrmann hat auf die andere Frage den Nachdruck gelegt: Ist dieser Grund zu erreichen und zu behaupten? Aber auch die Erörterung dieser Frage, die jetzt erst geschehen kann, wird die Unterscheidung von Inhalt und Grund nicht rechtfertigen, sondern zuletzt auf denselben Punkt hindrängen, wie die vorhin angestellte Erörterung. Zwar wünschen gerade wir nachdrücklich zu betonen, daß wirkliche Gewißheit im evangelischen Sinne um die Realitäten des Glaubens vor dem Glauben nicht vorhanden sein kann. Aber folgt daraus wirklich schon das andere, daß sie erst aus dem Glauben abfolgt? Herrmanns Ausführungen können in diesem Zusammenhange immer wieder den Eindruck erwecken, als gäbe es hier wirklich nur ein zeitliches Vorher oder Nachher. Wo von gegnerischer Seite betont wird, daß das Werk Christi ohne die Gottheit des Herrn nicht Grund des Glaubens sein könne, da scheint das durchaus so verstanden werden zu müssen, als solle nun der Christ angeleitet werden, erst sich selbst die Gewißheit um die Gottheit Christi zu gewinnen, um dann erst auf das Werk des Gottessohnes sein Vertrauen setzen zu können. Selbst in der Besprechung Luthers scheint Herrmann in diesem Zusammenhang immer wieder nur die obige Alternative gelten lassen zu wollen. Und doch beweist er sonst sehr wohl Verständnis dafür, daß es für Luther eben ein drittes gibt, einen assensus, der in und mit der fiducia zugleich entsteht,[1]) und zwar genauer so, daß das Vertrauen auf dem so vergewisserten Objekte als seinem Grunde ruht. Dies deutlich zu machen, das ist die Aufgabe, auf die es ankommt. Dagegen darf man sich

[1]) Cf. Verkehr[4] p. 183f.

dieser Frage nicht durch die Erwägung entziehen, daß doch offenbar die Gewißheit um den Gegenstand, der den Glauben hervorrufen solle, dem Glauben selbst vorangehen müsse. Eine solche Erinnerung ist gewiß sehr einleuchtend; es wird aber sogleich an Herrmanns eigener Position deutlich werden, zu welchen gefährlichen Konsequenzen sie in Wirklichkeit führen würde, — Konsequenzen, die gerade Herrmann mit aller Bestimmtheit ablehnen müßte.

Denn kommt Herrmann wirklich bei seiner eigenen Darstellung um die Schwierigkeiten herum, von denen ihm die kirchliche Auffassung gedrückt zu sein scheint? Er glaubt eine Tatsache zu kennen, welche wirklich den Glauben hervorrufen und ihn tragen kann, weil sie weder durch wissenschaftliche Forschung gegeben und genommen noch auch von der Sünde des Menschen hinweggeschafft werden kann. In welchem Sinne ist das aber gemeint? Ist die Burg, in welcher der Glaube sich einrichten soll, in dem Sinne sturmfrei, daß dahin die Stürme der Kritik und überhaupt der Zweifel nicht reichen? oder ist sie es nur in dem Sinne, daß der Glaube imstande ist, diese Burg allem eindringenden Zweifel gegenüber zu behaupten? Mit einem Wort: ist das innere Leben Jesu, wie es den Glauben begründet, notwendig Tatsache auch ohne Glauben, oder nur für den Glauben? Nun könnte eine Reihe von Ausdrücken den Eindruck erwecken, als wolle Herrmann wirklich das Erste behaupten. Was nach dieser Richtung an einzelnen Äußerungen schon mitgeteilt ist oder auch sich noch nachweisen ließe, schien in dem folgenden Satze der 3. Auflage aufs deutlichste zusammengefaßt zu sein: das persönliche Leben Jesu kann als eine in der Geschichte wirkliche Tatsache von dem Menschen erfaßt werden, bevor er glaubt oder auch nachdem die Kraft des Glaubens in ihm erloschen ist.[1]) Ein solcher Satz kann doch kaum anders verstanden werden, als daß im Sinne Herrmanns das innere Leben Jesu auch ohne Glauben für den Menschen eine zweifellose Tatsache werden kann und daher unter der Voraussetzung innerlicher Wahrhaftigkeit auch werden muß. Und doch scheint das wieder Herrmanns Meinung in Wirklichkeit nicht sein zu können und zu dürfen.

[1]) Verkehr[3] p. 241.

Es scheint Herrmanns Meinung nicht sein zu können: denn, wenn das innere Leben Jesu eine Tatsache der Geschichte sein soll, dann muß auch dies innere Leben wie alles der Geschichte Angehörende Gegenstand der Kritik werden können. Es wurde ja freilich bereits anerkannt (p. 141), daß es mit dem inneren Leben Jesu, rein historisch angesehen, günstiger bestellt ist als mit den einzelnen Geschichten der Überlieferung. Anderseits aber wird doch schließlich auch dies innere Leben Jesu nur in den Zügen seines äußeren Lebens für uns sichtbar. Und zum Teil führen gerade diese Züge auf Gebiete, die von der Kritik sehr umstritten sind. Herrmann hat gelegentlich drei Gesichtspunkte bezeichnet, nach denen die Überlieferung von Jesu verwertet werden müsse, um das innere Leben Jesu anschaulich zu machen. Einmal sei zu zeigen, daß er der Messias sein wollte, sodann wie er das messianische Werk deutete, endlich wie er sich bewußt war, dieses Werk in seinem Tode durchzuführen.[1]) Schon diese Disposition beweist, wie umstritten der Boden ist, auf den auch nach Herrmann die evangelische Verkündigung den Christen führt. Es wäre da nicht zu verwundern, wenn jemand den Eindruck hätte, daß dem gegenüber die kirchliche Verkündigung mit ihrer Hervorhebung des Todes und der Auferstehung Jesu noch wesentlich günstiger zu stehen käme. Indes soll das hier gewiß nicht betont werden, wir können ja nicht jene Tatsachen dem inneren Leben Jesu gegenüber isolieren wollen. Aber daß gerade dies innere Leben, geschichtlich betrachtet, eine der Kritik überhaupt entnommene oder auch nur eindeutige Größe sei, vermochten wir allerdings ebensowenig zuzugeben. In Wirklichkeit gibt es nur einen Weg, aller kritischen Beunruhigungen ledig zu gehen, nämlich die Realität des Bildes Jesu, wie die Evangelien es zeigen, überhaupt dahingestellt sein zu lassen. Wenn doch tatsächlich die Gestalt des Herrn, wie die Evangelien sie uns vor Augen malen, für den Christen zu einer Offenbarung Gottes in ihm wird, darf dann nicht die Frage zuletzt zurücktreten, ob dies Bild Wirklichkeit ist oder nicht? Freunde Herrmanns haben wenigstens mit der Möglichkeit eines solchen Standpunktes gerechnet, Herrmann kann das nicht.

[1]) „Beweis des Glaubens" 1890 p. 87.

Nach ihm bedarf der Glaube ja gerade geschichtlicher Tatsachen. Dann aber folgt freilich, daß auch die Gewißheit um das innere Leben Jesu durch die Kritik bedroht werden kann. Herrmann täuscht sich selbst nicht darüber. Er hat nicht bloß die Versuche bestimmt abgelehnt, welche auf historischem Wege ein Minimum herauszuarbeiten versuchen, das unter keinen Umständen von der Kritik erschüttert werden könnte, sondern er hat gelegentlich auch ausdrücklich anerkannt, daß auch das innere Leben Jesu Gegenstand der Kritik werden könne.[1]) Das scheint aber notwendig dann doch den Schluß aufzudrängen, daß der Glaube diejenige Gewißheit des inneren Lebens Jesu, durch welche er lebt, ganz auf seine Verantwortung nehmen muß.

Es darf auch nicht anders sein. Wäre Gewißheit um das innere Leben Jesu in dem Sinne, wie sie Grundlage des Christenstandes sein soll, auch ohne Glauben möglich, so würde Herrmann selbst unter das Gericht des Wortes fallen, das er der gegnerischen Weise der Glaubensbegründung glaubt entgegenhalten zu müssen: Alles, was du selbst anfängst, ist Sünde.[2]) Der Verkehr des Christen mit Gott würde dadurch zustande kommen, daß der Mensch sich selbst die Tatsache vergegenwärtigen müßte, durch die Gott den Verkehr des Christen mit ihm eröffnet. Daß das Bild Jesu zunächst freilich durch die Gemeinde ihm nahe gebracht wird, ändert daran selbstverständlich nichts. Hinsichtlich des Punktes, auf den es schließlich ankommt, wäre doch der Mensch auf sich selbst angewiesen. Offenbar will aber Herrmann gerade den Menschen nicht auf sich selbst verweisen. Das geht nicht bloß daraus hervor, daß die Weise, in welcher er von dem Sehenlernen des persönlichen Lebens Jesu redet, notwendig den Eindruck erweckt, es handle sich hier um etwas, das uns gegeben werden muß; sondern Herrmann hat auch direkt ausgesprochen, daß wir das innere Leben Jesu nur dann sehen, wenn es Gott gefällt, seinen Sohn in uns zu offenbaren.[3]) Daraus müßte folgen, daß auch die

[1]) Vergleiche vor allem „Christliche Welt" 1890 p. 6.

[2]) B. d. Gl. 1890, p. 372. Dieselbe Anklage gegen die Orthodoxie erhebt Gottschick, D. Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie p. 32.

[3]) „Verkehr des Christen mit Gott" [4] p. 68 vgl. Christl. Welt 1898,

stärksten anders klingenden Ausdrücke nur sagen wollen, daß die wunderbaren Tatsachen des Lebens Jesu für den Fernstehenden und Angefochtenen überhaupt nicht Tatsachen werden können, wohl aber das innere Leben Jesu, ohne daß um deswillen geleugnet sein sollte, daß wirkliche Gewißheit um dies innere Leben Jesu im evangelischen Sinn auch nur in und mit dem Glauben selbst zustande kommt.

In der Tat können die Änderungen, welche Herrmann in der 4. Auflage vorgenommen hat, dem zur Bestätigung zu dienen scheinen. Soviel ist jedenfalls deutlich, daß Herrmann hier noch schärfer dem Verdacht wehren will, als wolle er durch geschichtliche Forschung den Glaubensgrund sich bieten lassen. Indes urteilt Herrmann völlig mit Recht, daß auch die bisherigen Ausführungen über seine Absicht an diesem Punkt keinen Zweifel hätten lassen dürfen (p. 59), und ebenso ist bereits in der 1. Auflage dieses Buches [1]) grundsätzliche Übereinstimmung damit ausgesprochen. Gewiß bleiben auch an diesem Punkt Differenzen übrig, aber grundsätzlich kann man nur zustimmen, wenn Herrmann nunmehr dem Urteil, daß in dem einheitlichen persönlichen Leben eine wunderbare Offenbarung uns berührt, hinzufügt: Die Geschichtsforschung kann uns das nicht geben, das wissen wir. Sie wird es uns aber auch durch keine ihrer Entdeckungen jemals nehmen, das glauben wir (p. 64). Die Frage kann auch jetzt nur die sein, ob aus diesen Sätzen auch die Konsequenz gezogen werden darf, daß überhaupt nur der Glaube das innere Leben als eine Wirklichkeit zu sehen vermag. Es scheint so sein zu müssen, und auch die Änderung, welche Herrmann an dem oben p. 165 mitgeteilten Satz der 3. Auflage vorgenommen hat, würde dann voll ins Licht treten. Gegenwärtig heißt es nur noch: Die Spuren des persönlichen Lebens in der Geschichte können als eine wirkliche Tatsache an den Menschen herantreten, bevor er glaubt, oder auch, nachdem die Kraft des Glaubens in ihm erloschen ist (p. 243). Das kann jedenfalls im Sinne des Schlusses des letzten Absatzes verstanden werden. Aber

p. 4. Vgl. auch die Ausführungen über notitia und assensus hinsichtlich der den Glauben begründenden Tatsache „Verkehr“ [3] p. 184. 185.

[1]) Vgl. besonders auch den in der neuen Auflage geänderten Text auf p. 132.

ist dies Verständnis wirklich beabsichtigt? Daran muß schon der Tadel wieder irre machen, den Herrmann in einer Auseinandersetzung mit Theodor Kaftan gegen diesen richtet. Indem Herrmann lebhaft anerkennt, daß auch für Kaftan der Glaube Wirklichkeitsergebnis sei, beklagt er zugleich, daß dieser doch nicht wage, das Christentum auf den Jesus zu gründen, der den Menschen als eine zweifellose Wirklichkeit offenbar werden kann, bevor es ihnen möglich war, an Gott zu glauben.[1]) Hier ist doch wieder keine andere Auslegung möglich, als daß das innere Leben Jesu nicht bloß an den Menschen auch ohne Glauben als Tatsache herantreten kann, sondern auch als solche sich ihm zu beglaubigen vermag. Dann aber stehen wir immer noch an der alten Schwierigkeit.

Liegt die Lösung etwa darin, daß nur der sittlich rege Mensch das innere Leben Jesu zu sehen vermag? Bestimmter gesagt: Muß zunächst in einem sittlichen Erlebnis die Gewißheit um das innere Leben Jesu gewonnen werden, damit dann — zwar nicht notwendig zeitlich, wohl aber logisch verstanden — dies innere Leben den Glauben an Gott in dem Menschen hervorrufe?[2]) Dann wäre freilich mit einem Schlage deutlich, daß die geschichtliche Forschung jene Gewißheit nicht zu geben vermag und sie doch für den Glauben Voraussetzung bildet. Auch möchte man sich dafür auf die fundamentale Bedeutung, welche für Herrmann überhaupt das sittliche Erleben hat, berufen. Endlich ist ja zweifellos richtig, daß auch da, wo der sittlich lebendige Mensch kein Christ wird, er von dem persönlichen Leben Jesu tiefe Eindrücke haben kann und muß. Aber so tief diese Eindrücke auch sein mögen, so sind sie, prinzipiell angesehen, doch etwas völlig anderes, als diejenige Gewißheit des inneren Lebens Jesu, durch die es für den Christen zu einer Offenbarung Gottes wird und den Glauben an Gott hervorruft. Man wird sich schwer überreden, daß Herrmann das übersehen sollte, und ebensowenig sich vorstellen können, daß Herrmann für die Christen grundsätzlich das sittliche und religiöse Erleben an der Person Christi auseinanderreißen sollte. Der Zusammenhang, auf den soeben hingedeutet

[1]) Z. f. Th. u K. 1906 p. 211.

[2]) Vgl. etwa Verkehr[1] p. 63.

wurde, spricht auch schließlich ebenso dagegen, wie andere Aussagen. Auch würde Herrmann der vorhin bezeichneten Gefahr vollends erliegen, wenn wirklich der Glaubensweg mit einer sittlichen Vergewisserung um den Glaubensgrund beginnen müßte. Möchte man auch noch so sehr betonen, daß für alles die Zuwendung Gottes die Voraussetzung bilde, so käme praktisch die Anweisung für den nach dem Glauben Fragenden doch darauf hinaus, daß er zu allererst sich selbst in entschlossener Konzentration bemühen müsse, das innere Leben Jesu sehen zu lernen.

Will es demnach auch jetzt noch nicht gelingen, zu einem einheitlichen Verständnis der Herrmannschen Position zu gelangen, durch welches die verschiedenen Interessen, die er gleichzeitig festhalten möchte, wirklich miteinander ausgeglichen würden, so bleibt nur übrig, die Alternative noch einmal scharf herauszustellen, über die Klarheit geschafft werden muß. Entweder hält man wirklich für möglich, daß es auch ohne Glauben zu einer Gewißheit um das innere Leben Jesu kommen könne und müsse, dann ist im Sinne Herrmanns allerdings für den Glauben ein von ihm selbst unabhängiges und eben darum scheinbar für ihn tragfähiges Fundament nachgewiesen, — aber um den Preis, daß der Mensch den über alles entscheidenden Schritt auf dem Wege zum Glauben in eigener Anstrengung tun muß. Oder auch im Sinne Herrmanns kommt die Gewißheit um das innere Leben Jesu selbst nur in eben dem Erleben zustande, in welchem Gott durch dies innere Leben Jesu im Menschen — wenn auch durch persönliche Selbstentscheidung hindurch — den Glauben an sich hervorruft, — dann drängt sich die Frage auf, ob Herrmanns Position wesentlich günstiger zu stehen kommt als die kirchliche.

Zwar, es ist durchaus zuzugeben, daß es im strengen Sinne ein Wunder ist, allein durch den Geist Gottes gewirkt, wenn die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Sterben, Auferstehen und Auffahren für den Menschen Tatsachen werden. Aber es geschieht auch nicht ohne ein Wunder, wenn aus dem Vielerlei, das uns von Jesus erzählt wird, seine innere Herrlichkeit uns so entgegenleuchtet, daß sie den Glauben an Gott schafft. Auch Herrmann selbst erkennt ja an, daß nur das für den Menschen eine erlösende Macht haben kann, was den Erfahrungen, in denen wir uns bisher

abschlossen, widerstreitet und es mit ihnen aufnimmt.[1]) Allerdings kann dann an dem Maße des Einverständnisses wieder die Polemik irre machen, welche Herrmann gegen die Anschauung richten zu müssen meint, als habe Jesus noch andere Wunderkräfte in die Welt gebracht, welche von ihm selbst und dem Eindruck auf die Gemüter zu unterscheiden wären, und deren geheimes Walten die Seelen befreien solle.[2]) Aber wenn diese Worte sich gegen die kirchliche Lehre von den Gnadenmitteln zu wenden scheinen, so haben wir wirklich keinen Anlaß, dieser Lehre in der Gestalt, wie Herrmann sie darstellt, uns anzunehmen. Was aber mit dieser Lehre wirklich sichergestellt werden soll, daß nämlich in dem Worte allerdings streng supranaturale Wirkungen auf uns ausgehen, scheint auch Herrmann ja anerkennen zu wollen, wenn er sehr bestimmt für sich in Anspruch nimmt, daß wir in der Weise, wie Christus uns Gottes gewiß macht, eine transzendente Erlösermacht erfahren.[3]) Dann ist freilich schwer zu verstehen, wie Herrmann gegen die Möglichkeit, daß einem Menschen, der in seinem Schuldgefühl das Gericht des Ewigen empfindet, die wunderbare Gottestat der Versöhnung im kirchlichen Sinne verstanden — Herrmann redet auch hier freilich wieder von einer Lehre — zur seligen Wirklichkeit werden könne, mit folgendem Satze etwas zu sagen meint: die gehäuften Versicherungen, er werde dessen schon gewiß werden, wenn er nur die Lehre sich treulich aneignen und nach ihr zu leben suche, helfen ihm gar nichts.[4]) Zunächst möchte man angesichts eines solchen Satzes Herrmann bitten, doch aus der asketischen Literatur nachzuweisen, wo wirklich evangelische Prediger und Seelsorger mit einer solchen Anweisung dem erschrockenen Gewissen zu kommen wagen.[5]) Aber das ist freilich

[1]) „Verkehr"[4] p. 67.

[2]) „Verkehr"[4] p. 76.

[3]) Beweis d. Gl. 1889, p. 179.

[4]) „Verkehr"[4] p. 110.

[5]) Diese in der 1. Auflage ausgesprochene Bitte drängt sich angesichts der 4. Auflage des Herrmannschen Buches aufs neue um so lebhafter auf, als Herrmann hier auch in der Einleitung p. 4 von „einer Kirche" spricht, „die durch unzählige Pfarrer im Volk verbreiten läßt, ein Christ werde man nicht durch ernste, demütige Besinnung auf das unleugbar Wirkliche, sondern durch die Bereitschaft, auf eine allgemeine Forderung hin, etwas

wahr: wenn der orthodoxe Prediger dem Sünder, der, wie Herrmann mit Recht sagt, nach einer Tatsache verlangt, die gegen die Tatsache seines inneren Gerichtes aufkommen kann, die große Gottestat zeigt, welche zugleich richtet und vergibt, die eben um deswillen gerade diejenige Tat ist, nach der der Sünder sich ausstreckt, ihm selbst vielleicht noch unbewußt, so kann kein Prediger, ob er selbst allein von dieser Liebe lebt, so von ihr Zeugnis geben, daß er mit zwingender Gewalt eben in dieser Stunde den Glauben ins Herz hineinzusprechen vermöchte. Aber Herrmann bekennt ja in einem schönen Worte, daß auch er von dem inneren Leben Jesu nicht so zu reden verstehe,[1]) und er weiß, daß auch niemand anders es kann.[2]) Dann wird auch doch Herrmann schließlich nichts anderes übrig bleiben, als sich und seinen Hörern den Trost groß zu machen, daß Gott es den Aufrichtigen gelingen lassen wird. Steht aber hier Herrmann wie der kirchliche Prediger zuletzt vor derselben Schwierigkeit, so bleibt nur die Frage übrig, an welchem Punkte die Verkündigung, wenn doch auch die Einwirkung des heiligen Geistes psychologischer Anknüpfung nicht entbehren kann, Fernstehenden wie Angefochtenen gegenüber mit der meisten Aussicht auf Erfolg einzusetzen habe, und was in beiden Fällen nach menschlicher Erwartung besonders geeignet sei, den Glauben zu erwecken und wieder aufzurichten. In diesem Punkte wird jeder Seelsorger gern lernen wollen.

Damit ist die Erörterung auf den Punkt hinausgeführt, auf den Häring und Reischle in gemeinsamer Verhandlung die Frage gestellt haben. In einem gemeinsamen Schlußworte, das sie zwei Abhandlungen über den Grund des Glaubens in der Zeitschrift für

für wahr zu erklären, was man mit Zweifeln vernimmt oder auf jeden Fall nicht selbst als wirklich erfaßt.“ Es ist schwer zu begreifen, wie Herrmann auf eine Verständigung, die er doch gern betont, hoffen kann, solange er derartige allgemeine Anklagen ausspricht, ohne auch nur irgend etwas wie einen Beweis für nötig zu halten. Herrmann nenne doch von jenen unzähligen Pfarrern, die er im Auge hat, wenigstens etliche, damit festgestellt werden kann, ob wirklich eine so ungeheuerliche Verkündigung in der evangelischen Christenheit geübt und ertragen wird. Daß wir gegebenen Falls mit ihm lebhaft protestieren wollen, davon darf er überzeugt sein.

[1]) Ibid. p. 90.

[2]) Christl. Welt 1898, p. 4.

Theologie und Kirche 1898 p. 129—131 nachgefügt haben. sprechen sie bestimmt aus, daß die Hervorhebung des innerlich Überweltlichen in der Verkündigung von Christo in die Anerkennung der ganzen in sich einheitlichen Heilsoffenbarung Gottes ausmünden müsse, auf der der christliche Glaube als seiner Grundlage ruht. Dem christlichen Heilsglauben als solchem sei es wesentlich, daß er in sieghafter Gewißheit sich auf den Boden stelle: Christus ist hie, der gestorben, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, welcher ist zur Rechten Gottes. Dann aber freilich wird ebenso stark betont, daß die menschliche Persönlichkeit, wenn sie wirklich zur selbständigen christlichen Glaubensgewißheit gelangen solle, doch irgend einmal und immer aufs neue durch die schmale Pforte des Glaubensentschlusses hindurchdringen müsse: ich traue es diesem Jesus in seiner inneren Herrlichkeit und Geistesmacht zu, daß es wahr ist, wenn von ihm bezeugt wird, er habe sich nach seinem Tode als der Lebendige geoffenbart.

Nun kann gewiß auch eine derartige Betonung der Notwendigkeit eines Durchgangs durch die Vergewisserung um das innere Leben Jesu noch zu manchen Fragen Anlaß geben. Zunächst kann diese Notwendigkeit selbst noch in einem doppelten Sinne verstanden werden. Sie kann entweder lediglich als Weg zum Ziel gemeint sein, so daß zwar die Gewißheit um die Auferstehung Jesu durch sie vermittelt und insofern begründet gedacht wird, diese selbst aber doch auf dem Zeugnis von ihr ruht. Oder sie kann als eigentlicher Grund für die sonstige Gewißheit gemeint sein, so daß die Berichte über die Auferstehung des Herrn zuletzt nur als Wegweisung und Bestätigung dessen dienen, was dem Christen unmittelbar gewiß ist. Eine solche Anschauung würde sowohl mit dem, was in der heiligen Schrift etwa als Grundlage der Glaubensgewißheit um die Auferstehung Jesu erscheint, wie mit der gegenwartigen Erfahrung in unvereinbaren Widerspruch treten; ohne das Zeugnis von der Auferstehung würde die Gewißheit um sie nicht entstehen und sich nicht behaupten. Aber auch da, wo wie in der vorliegenden Erklärung nur das erste gemeint ist, wird man ja zweifelhaft sein können, ob sich wirklich so allgemein sagen läßt, daß die Überzeugung von der Auferstehung des Herrn als innerlich begründete und persönliche nur da vorhanden sein könne, wo der

Eindruck des Charakterbildes Jesu „gezündet“ habe. Unzweifelhaft werden wir ja da, wo es um ein zusammenhängendes Zeugnis von Jesus sich handelt, mit einer Zeichnung seines inneren Lebens beginnen, und vollends müßte es sich von selbst verstehen, daß wir Fernstehenden gegenüber an dem Punkt einsetzen, der ihnen auch rein natürlicherweise noch am ehesten als eine Wirklichkeit zugänglich ist. Aber, je lebhafter man überzeugt ist, daß der Geist Gottes zuletzt weht, wo er will, und je mehr man anderseits sich klar macht, wie stark die Gewißheit um das innere Leben Jesu durch die Gewißheit um den Auferstandenen und Erhöhten bedingt ist, um so mehr wird man der Individualität für die Glaubensgewinnung noch größeren Spielraum einräumen müssen, als hier geschehen ist. Jedenfalls wird Herrmann darin widersprochen werden müssen, daß auch in der Anfechtung allein das innere Leben Jesu einen Stützpunkt für den Glauben abgeben könne. Hier wird zunächst alles darauf ankommen, welcher Art die Anfechtung denn ist. Wo sie sich auf die Gewißheit der Vergebung der Sünden bezieht — und der kirchliche Sprachgebrauch versteht das Wort doch vor allem in diesem Sinne —, da scheint ja Herrmann selbst den Christen auf den für unsere Sünde Gestorbenen verweisen zu wollen. Aber auch da, wo die Zweifel intellektualistischer Art sind, wird keineswegs ohne weiteres behauptet werden können, daß ein Christ immer an dem inneren Leben Jesu sich wieder zuerst zurecht finden wird. Wer einmal darüber sich klar geworden ist — und der in reifem Glauben Stehende muß das —, wie unlöslich das, was wir das innere Leben Jesu nennen, mit der Gewißheit um das verflochten ist, was wir von dem erhöhten Herrn, ja von dem Mensch gewordenen Gottessohn bekennen, der wird immer wieder erfahren, wie mit dem Einen notwendig auch das andere schwankend wird. Hier läßt sich am wenigsten allgemein feststellen, an welchem Punkte Gott der schwankenden Gewißheit zuerst wieder zurechthelfen kann. Indes über alles dieses wird die Verständigung da leicht sein, wo nur das Doppelte anerkannt wird, daß nur der ganze Christus der Grund des Glaubens sein kann, und allein der heilige Geist den Christen dahin zu führen vermag, daß er dieses Grundes gewiß wird.

Wo nun freilich das letztere wirklich zugestanden wird, da folgt sofort auch das weitere, daß kein Glaubensgrund nachgewiesen werden kann, dessen Gewißheit nicht zuletzt subjektiv bedingt wäre, mag er nun das innere Leben Jesu oder der für uns Mensch gewordene, gestorbene und erhöhte Gottessohn heißen. Gewiß es bleibt dabei: nur eine Tatsache kann den Grund unserer Heilsgewißheit bilden und insofern auch den Grund unserer Wahrheitsgewißheit, als die Realität unserer Gemeinschaft mit Gott nur in dem Glauben an Jesum Christum erlebt werden kann. Aber damit ist die hier entscheidende Frage noch gar nicht angerührt, wodurch denn jene Tatsache selbst als eine Tatsache sich uns verbürge. Bisher ist nur festgestellt, daß nicht geschichtliche Forschung ihre Realität uns sicher stellen kann: Gott muß sie uns sehen lehren. Nun aber sind es unzählige, welche diese Tatsache nicht sehen und zwar auch solche, zu denen der Christ sonst emporzusehen gewohnt ist, und die ihm wirklich überlegen sind. Woher nimmt er den Mut, an der Gewißheit festzuhalten, daß er richtig sieht und auch die anderen in dem Augenblick, wo ihnen die Augen aufgetan würden, sehen würden, was er sieht? Herrmann verweist für die Beantwortung dieser Frage einfach auf die Bedeutung, welche das innere Leben Jesu für den gewinnt, der es wirklich sieht. Nun wird nachher zu erörtern sein, ob diese Antwort ausreicht. So viel aber ist jedenfalls klar, daß auch sie in das Innere des Menschen uns weist. Herrmann hat wiederholt auch von den Eindrücken gesprochen, welche das Leben Jesu in uns hervorruft, von der Erfahrung, die wir an ihm machen.[1]) Es kann demnach kein Zweifel sein, daß auch für Herrmann zuletzt im Inneren des Menschen die Entscheidung fällt, ob es zu einer Gewißheit um die den Glauben tragenden Tatsache kommt oder nicht. Das bedeutet aber, daß auch Herrmann an dem entscheidenden Punkte zuletzt auf „Subjektivismus“ hinauskommt wie Frank und wie jeder, der wirklich auf den letzten Grund seiner Gewißheit sich besinnt. Frank hat ja, wie gezeigt, selbst sehr wohl gewußt, daß es ein kühnes und mißverständliches Wort sei, wenn er von dem Christen sagt, daß er selber Garant seiner Gewißheit sei.

[1]) Z. B. Verkehr[4], p. 202.

Aber soweit wird Frank mit dem Wort unbedingt Recht behalten, als der Christ für seine Gewißheit zuletzt nirgends außer ihm sich Bürgschaft geben lassen kann, sondern er zuletzt sich damit einrichten muß, daß es allerdings nach jenem Worte Luthers seinen Hals gilt, sein Leben. Auch Herrmann kann nach dem letzten Grunde seiner Gewißheit hinsichtlich der Person Jesu gefragt, schließlich sich nur auf die Erfahrung zurückziehen, die er an ihm gemacht hat. Um deswillen hat auch Reischle [1]) durch die Kritik, welche Kähler an der Position Herrmanns vollzogen hat, sich veranlaßt gesehen, anzuerkennen, daß das persönliche Geistesleben und Wirken Jesu Christi nur in und mit dem Eindruck, den es unwillkürlich auf unser Herz und Gewissen hervorbringe, Glaubensgrundlage sein könne. Schwerlich aber wird Reischle bei dieser Koordination stehen bleiben können. Hier bleibt nur übrig, scharf zu unterscheiden, was nach der anderen Seite gewiß eng zusammengehört. Will ich den letzten objektiven Grund nennen, der meine Heilsgewißheit und in dem bezeichneten Sinne auch meine Wahrheitsgewißheit trägt, so kann ich nur auf die Person Jesu verweisen. Soll ich aber auf die Frage Antwort geben, was mich denn bestimmt, an der Realität dieser Person festzuhalten, so kann ich zuletzt nur auf die Erfahrung zurückgehen, in welcher meine Gewißheit entstanden ist und stetig neu entsteht. Und zum Beweise dafür, daß die Entscheidung, durch die hindurch allerdings allein es zur Gewißheit gekommen ist, nicht willkürlich gefallen ist, daß sie vielmehr fallen mußte, wie sie gefallen ist, kann ich mich zuletzt nur auf die Eindrücke zurückziehen, welche mich „überwältigt“ haben. Inwiefern dann aber für die Vergewisserung, wie eine Analyse derselben, doch wieder der objektive Inhalt der an mich ergangenen Verkündigung entscheidend ist, bleibt durchaus vorbehalten und ist nachher auszuführen.

Hier bedarf nur noch die Frage einer Erörterung, ob denn diese Eindrücke von Herrmann so beschrieben sind, daß dadurch die Gewißheit um jene Tatsache ausreichend begründet erscheint. Herrmann beruft sich auf das, was wir an dem Bild Jesu erleben. Indem es uns unsere eigene Armut schmerzlich zum Bewußtsein

[1]) Reischle, „Der Streit über die Begründung des Glaubens“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1897, p. 217.

bringt, zugleich aber das ganze Leben mit neuem Inhalt erfüllt und einen neuen Mut in uns schafft, wird die Bereicherung unseres Inneren für uns notwendig Bürgschaft der Realität dieses Bildes.[1]) Nun sind in diesen Sätzen überaus bedeutsame Fingerzeige gegeben, insofern sie jedenfalls anschaulich machen, in wie strengem Sinne die christliche Gewißheit notwendig Selbstgewißheit ist. Aber so wie die Sätze lauten, reichen sie nicht aus. Einmal möchten wir doch fragen: ist das Neue, welches Gott im Glauben an Christus in uns schafft, uns allezeit so sicher als etwas Neues gegenwärtig, daß es uns Bürgschaft für die Realität der Person Jesu sein kann? Kommt es nicht zuletzt doch auch hier auf jene inneren Erfahrungen hinaus, auf welche die Gewißheit unserer Gottesgemeinschaft zu gründen Herrmann mit Recht abgelehnt hat. Sollten sie dann in diesem Zusammenhang ausreichende Tragkraft haben? Erst recht muß man sodann doch fragen, ob denn überhaupt die Bedeutung, welche das Bild Jesu für uns gewinnt, ausreicht, um uns die Realität desselben zu verbürgen. Könnte nicht etwa in einem solchen Zusammenhang der Satz, daß unsere Hülfe gegen die Zweifel nicht in dem liege, was wir aus der Überlieferung machen, sondern was der Inhalt der Überlieferung aus uns macht, geradezu dazu anleiten, die Frage nach der Realität des Inhalts der Überlieferung ganz dahingestellt sein zu lassen, wenn sie eben nur in uns wirkt, was sie wirkt? Die Unmöglichkeit, wirklich in der Weise, wie Herrmann will, die Gewißheit um die Person Jesu auch der Schrift gegenüber zu verselbständigen, wird vollends ins Licht treten, wenn wir das Beispiel ins Auge fassen, an dem Herrmann seine Absicht zu erlautern unternommen hat.[2]) Es gehe uns dem inneren Leben Jesu gegenüber wie jeder geschichtlichen Persönlichkeit gegenüber: „Ihr innerer Gehalt erschließt sich nur den Menschen, die selbst persönlich lebendig werden und in dem Zusammentreffen mit ihr sich angeregt und in einen weiteren Horizont versetzt fühlen. Die Erscheinung der Persönlichkeit, die uns auf solche Weise sichtbar wird, kann uns schlechterdings nicht durch die Mitteilung anderer dargereicht werden, sie entsteht in uns selbst als die freie Offenbarung des Lebendigen an das

[1]) Verkehr des Christen mit Gott[4] p. 60f 93f.

[2]) Ibid. p. 61.

Lebendige.“ Weiter führt Herrmann die Parallele nicht. Auf die Wirklichkeit der Existenz einer solchen Persönlichkeit kann er von jener Erfahrung aus natürlich nicht schließen wollen. Dann aber führt die Analogie freilich gerade an dem entscheidenden Punkt nicht zum Ziel. Die Tatsache, daß der innere Gehalt einer geschichtlichen Persönlichkeit nur dem sich erschließt, der sich von ihr fördern läßt, mag allerdings veranschaulichen, daß das innere Leben Jesu erst dann von uns „erfaßt“, d. i. verstanden wird, wenn wir an der Bereicherung unseres inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen inne geworden sind. Dagegen kann es nicht deutlich machen, daß wir eben auf diesem Wege jenes innere Leben als eine Tatsache erfassen.

Gewiß besteht nun gerade der charakteristische Unterschied der christlichen Erfahrung darin, daß sie in diesem Punkt über jene Analogie hinausführt. Aber worauf beruht das? Sollte es nicht doch damit zusammenhängen, daß es eben mit dieser Überlieferung, welche die Person Jesu uns nahe bringt, eine ganz besondere Bewandtnis hat, daß es eben nicht nur um eine Überlieferung sich handelt, wie sie dem Historiker ein Gegenstand kritischer Bearbeitung wird, sondern daß der Mensch, dem es beschieden ist, in dieser Überlieferung in einzigartiger Weise „den Hauch des persönlichen Geistes spürt“, ja dass diese Überlieferung, das „geheimnisvolle Organ der Offenbarung Gottes“ selbst ist?[1])

Sollte dann nicht aber doch Luther Recht haben, daß wir des Inhaltes des Wortes Gottes nur so gewiß werden, daß eben dieses Wort vermöge dieses seines Inhalts als Gottes Wort an uns herankommt und von ihm aus als solches uns sich verbürgt? Das würde aber für die Frage nach dem letzten Grunde unserer Gewißheit bedeuten, daß die Selbstbesinnung des Christen zuletzt bis auf die Eindrücke zurückzugehen hat, unter denen die Gewißheit um dies Wort als Gottes Wort entstanden ist. Das Interesse, welches Herrmann abgehalten haben wird, diesen Fragen ernstlich Raum zu geben, ist offenbar ein dreifaches. Einmal wünscht er nachdrücklich in Erinnerung zu bringen, daß die Geschichte Jesu nicht nur Vergangenheit, sondern Gegenwart für den Christen sein muß;

[1]) Vgl. Herrmann, Der wichtigste Gegensatz in der evang. Theologie. Christl. Welt 1898, p. 895.

sodann will er die Gewißheit des Glaubens von den Resultaten wissenschaftlicher Forschung unabhängig gestalten; endlich soll vermieden werden, daß nicht der Glaube mit einem äußeren Fürwahrhalten verwechselt werde. Nun ist dieses dreifache Interesse gewiß ein vollauf berechtigtes. Aber das ist nun ja gerade der Dienst, den die Überlieferung, wie sie tatsächlich an uns herankommt, uns erweist, daß durch sie die geschichtliche Offenbarung für uns Gegenwart wird, weil nämlich der Gott der Offenbarung in dem Offenbarungswort so seine Zuwendung zu dem einzelnen vollzieht, daß die Offenbarung, insonderheit die Person Christi, durch Wirkung des heiligen Geistes dem einzelnen so nahe gebracht wird, daß sie den Glauben an sich hervorzurufen vermag. Es kann also nicht darauf ankommen, daß wir das Wort, durch welches tatsächlich die Offenbarung allein uns nahe kommt, künstlich wieder zwischen der Offenbarung und uns hinwegzuschaffen versuchen, sondern es kann nur darauf ankommen, daß wir von Gott durch das Wort uns zu Christo weisen lassen, um in Christo Gott zu finden. Dann versteht sich auch, daß die so gewonnene Gewißheit etwas ganz anderes ist als ein äußeres Fürwahrhalten, das freilich notwendig von der geschichtlichen Forschung in allem abhängig bliebe.

Die große Sorge Herrmanns, daß in der evangelischen Kirche ein äußeres Fürwahrhalten Platz greifen könne, zeigt sich ganz besonders an dem, was er über die Entstehung der Glaubensgedanken ausführt. In den stärksten Ausdrücken warnt er davor, daß der Christ sich ja nicht dadurch mit einer Unwahrheit beflecke, daß er die hohen Gedanken, welche die Apostel aus ihrem Glauben heraus von Christo gebildet haben, auf eine äußerliche Weise sich anzueignen wage. Die von Gott gewirkte Gewißheit des Glaubens soll selbst Quelle [1]) der Glaubensgedanken sein, und die Schrift soll uns nur den Dienst tun, diese Gedanken anzuregen und in uns zur Klarheit zu bringen.[2]) Das ist allerdings der stärkste Gegensatz zu einer gesetzlichen Aneignung der Offenbarung. Aber dafür droht nun auch die ganze Bedeutung der heiligen Schrift als eines wirklichen Offenbarungswortes hinzufallen.

[1]) Gewißheit des Glaubens[2], p. 51.

[2]) Vgl. z. B. Beweis des Glaubens 1889, p. 374 f.

Man möchte doch auch hier fragen, ob es denn wirklich zwischen dem mechanischen Aneigneu der Offenbarung uud einem eigenen Produzieren der Glaubensgedanken kein Drittes gebe. Im Grunde scheint doch Herrmann selbst ein solches Drittes zu suchen. Wenn er für die Weckung und Regelung jener Glaubensgedanken den Christen an die Schrift und nicht in gleicher Weise an sonstige Erbauungsbücher weist, so führt das doch zuletzt mit Notwendigkeit auf die Vorstellung, daß wir in der Schrift nicht bloß den Glaubeu in seiner vollendeten, sondern eben damit auch in seiner normativen Gestalt vor uns haben. In der Tat soll ja auch nach Herrmann die Schrift in der Kirche die Herrschaft behaupten, und er bezeugt ausdrücklich, daß eine Kirche, welche Knochen habe und sich nicht in ein undogmatisches Christentum auflösen wolle,[1]) sich nicht damit begnügen könne, in der Bibel nur ein unvergleichliches Erbauungsbuch zu sehen. Ja, er hat sie direkt das geheimnisvolle Organ der Offenbarung genannt, an das der Christ dauernd gebunden bleibe.[2])

Man darf vielleicht sagen, daß auch die Stellung Herrmanns zur Schrift in ganz ähnlicher Weise nach zwei Seiten weiter dränge, wie seine Wertung der Glaubensgedanken. Zuletzt ist hier nur ein Doppeltes möglich: entweder wird die Bedeutung der Schrift darauf beschränkt, daß sie uns das Bild Jesu immer wieder zuführt, damit dann der Glaube eine in sich selbst beruhende Gewißheit besitze uud auch aus sich selbst heraus seinen reichen Inhalt entfalte, oder aber sie ist wirklich Offenbarungsorgan Gottes, dann darf aller Mißbrauch, der mit dieser Erkenntnis getrieben werden kann, uns nicht abhalten, sie wirklich als solche zu werten und sie uns Grundlage unseres Glaubens sein zu lassen. Die Aufgabe kann dann nur die sein, den Weg zur Vergewisserung so zu beschreiben, daß wir in ihr wirklich der Offenbarung Gottes begegnen und auf diese unseren Glauben gründen lernen.

[1]) Vgl. Herrmann, Der geschichtl. Christus, der Grund unseres Glaubens. Zeitschr. f. Theol. u. K. 1892 p. 235.

[2]) Christliche Welt a. a. O. p. 895.

6.

Die religionsgeschichtliche Schule.

Alle bisher besprochenen Versuche treffen darin zusammen, daß sie im Christentum irgendwie die Religion sehen, die absolute Religion auf Grund einzigartiger Offenbarung. Nur darüber würden die Anschauungen sehr auseinandergehen, in welchem Sinn und Umfang das Christentum zugleich als eine Religion neben anderen Religionen zu gelten habe. Die neueste religionsgeschichtliche Schule sieht dagegen in der supranaturalen Isolierung des Christentums den Grundschaden der bisherigen theologischen Arbeit. Zu einem wirklich wissenschaftlichen Fortschritt wird die Theologie nach ihrer Meinung nur dann kommen, ja nur dann wird sie überhaupt als wissenschaftlich sich behaupten können, wenn sie jede grundsätzliche Ausnahmestellung des Christentums aufgibt und in ihrer ganzen Arbeit rückhaltlos darauf sich einrichtet, daß das Christentum mit allen übrigen Religionen in eine Reihe zusammengehört. Auch dann kann die Stellung, welche dem Christentum innerhalb der Religionsgeschichte angewiesen wird, ja noch sehr verschieden bestimmt werden; worauf es ankommt ist dies, daß die grundsätzliche Anerkennung der wesentlichen Gleiche des Christentums mit den übrigen Religionen den Ausgangspunkt bilden soll, und daß man erst von der Gesamterscheinung der Religion aus dem Christentum und seinem Verständnis sich nähern will.

Der Wortführer dieser Richtung auf systematischem Gebiete ist vor allem Troeltsch; mit ihm wird daher die folgende Auseinandersetzung im wesentlichen sich beschäftigen. Um so mehr empfiehlt sich die Anknüpfung an seine Ausführungen, als er

für die kirchliche Position volles Verständnis zeigt und seine eigene Stellung offenbar in lebhafter persönlicher Auseinandersetzung mit ihr gewonnen hat. Eben darin freilich, daß in den Ausführungen von Troeltsch etwas von der eigenen Entwicklung sich wiederspiegelt, liegt auch begründet, daß seine Stellungnahme in den verschiedenen Schriften nicht eine rein einheitliche ist, und man kann im einzelnen zweifelhaft sein, inwieweit bestimmte Anschauungen gegenwärtig noch von ihm vertreten werden.[1]) Ich hoffe aber, daß in den folgenden Ausführungen ihm kein Gedanke zugeschoben wird, für den er gegenwärtig nicht mehr eintreten würde. Schließlich aber hangt das Interesse auch ja lediglich an den grundsätzlichen Fragen, die zur Erörterung kommen.

Dann bedeutet nun freilich die Forderung, durch die Religionsgeschichte erst den Weg zum Christentum sich zeigen zu lassen, nicht in jedem Betracht etwas absolut Neues. Schleiermacher ist darin vorangegangen, und seine Anregungen haben bis weit in die konservative Theologie hinein nachgewirkt. Aber wie immer man auch die religionsgeschichtliche Konstruktion bei Schleiermacher näher verstehen mag, so ist jedenfalls so viel deutlich, daß sie lediglich auf eine Herausarbeitung der Einzigartigkeit des Christentums hinausgeführt wird. Für wirklichen Supranaturalismus war

---

[1]) Von den früheren Veröffentlichungen Troeltschs kommt besonders in Betracht: Die Selbständigkeit des Christentums Z. f. Th. u. K. 1895/6. Vgl. dazu meine früher (p. 9) genannte Schrift: Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie 1901, dort sind auch die anderen in Betracht kommenden Veröffentlichungen von Troeltsch zusammengestellt. Von späteren Publikationen gehört vor allem hierher: Die Absolutheit des Christentums 1902, wo der Verf. im Eingang auch auf meine Ausführungen in der genannten Schrift antwortet; Religionsphilosophie in der Festschrift für Kuno Fischer, die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts p. 104 ff.; Wesen der Religion und der Religionswissenschaft in „Die Kultur der Gegenwart" Teil I, Abteilung IV, p. 461 ff.; Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, ebendort p. 253 ff.; Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905; Die Trennung vom Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten 1906. — Die reiche Literatur, welche die religionsgeschichtliche Fragestellung hervorgerufen hat, kann hier nicht zusammengestellt werden; dem hier vertretenen Standpunkt steht besonders nahe: Hunzinger, Die religionsphilosophische Aufgabe der kirchlichen Theologie N.K.Z. 1907 p. 710 f.

ja im System Schleiermachers kein Raum: er unternimmt aber dafür den Nachweis, daß das Wesen der Religion im Christentum seine absolute Realisierung findet. Insoweit ist er der Vorgänger der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, welche in den großen idealistischen Systemen des vorigen Jahrhunderts vorliegt. Hier wird mit der grundsätzlichen Einordnung des Christentums in die allgemeine Religionsgeschichte rückhaltloser Ernst gemacht, aber das geschieht doch nur so, daß man gleichzeitig den Nachweis sich zutraut, wie die Idee der Religion in einer stufenmäßig fortschreitenden Geschichte sich immer mehr entfaltet, um endlich im Christentum ihren absoluten Ausdruck zu finden. Relativistische Konsequenzen ergeben sich demnach aus der Ablehnung einer supranaturalen Abgrenzung des Christentums hier so wenig, daß gerade so die Absolutheit des Christentums völlig sichergestellt zu sein scheint. Was Wunder daher, daß eine ähnliche Position für alle die sich zu empfehlen schien und scheint, welche den Supranaturalismus nicht meinen festhalten zu können und die Absolutheit des Christentums doch nicht preisgeben wollen.

Unsere neueste religionsgeschichtliche Schule wird dagegen dadurch charakterisiert, daß sie diese entwicklungsgeschichtliche Begründung der Absolutheit des Christentums ebenso meint ablehnen zu müssen, wie den kirchlichen Supranaturalismus. Beides scheint ihr durch die moderne historische Denkweise unrettbar gerichtet zu sein, diese mache die Vorstellung einfach unmöglich, daß an irgend einem Punkte etwas Absolutes in die Geschichte eingetreten sei. So weit das nun freilich im Sinne eines aprioristischen Urteils gemeint ist, werden wir ebenso grundsätzlich von vornherein scharf widersprechen müssen. Wird durch die Tatsachen die Aufgabe der Einzigartigkeit des Christentums gefordert, so haben wir uns selbstverständlich mit unserer Arbeitsmethode darauf einzurichten. Dagegen ist es ebenso selbstverständlich völlig unmöglich, den Anspruch des Christentums auf Einzigartigkeit und Absolutheit schon um deswillen preiszugeben, weil er sich mit einer Arbeitsmethode nicht vertrage, die nun gegenwärtig einmal für allein wissenschaftlich zulässig gelten müsse. Methoden müssen sich selbstverständlich nach den Tatsachen richten, mit deren Bearbeitung

sie es zu tun haben, unmöglich können sie dagegen selbst über Tatsachen entscheiden sollen.

Nun aber glaubt eben Troeltsch, Tatsachen zu kennen, welche eine Ausnahmestellung des Christentums, sei es im Sinne des Supranaturalismus, sei es im Sinn des evolutionistischen Idealismus, einfach unmöglich machen. Wider den Supranaturalismus entscheiden drei Gründe. Einmal die geschichtliche Bedingtheit der Entstehung und Entwicklung des Christentums, — wie soll sich mit ihr vertragen, daß das Christentum zugleich als eine streng supranaturale Größe gelten soll? Sodann die inhaltlichen Analogien und Parallelen zu christlichen Gedanken, welche in anderen Religionen nachgewiesen werden können, — wie kann dieselbe Erscheinung das eine Mal auf göttliche Offenbarung zurückgehen, das andere Mal nicht? Endlich vermag auch die Person Christi den Supranaturalismus nicht wirklich zu begründen; so einzigartig auch auf der einen Seite seine Erscheinung sein mag, so unlöslich ist doch auf der anderen Seite auch sie mit der gesamten geschichtlichen Entwicklung verflochten und durch sie bedingt.

Aber auch die Weise, wie der entwicklungsgeschichtliche Idealismus den Konsequenzen der bezeichneten Erkenntnis sich zu entziehen versucht, ist nicht haltbar. Wie bereits angedeutet wurde, soll die Absolutheit des Christentums hier dadurch gerettet werden, daß das Christentum entwicklungsgeschichtlich als die absolute Realisierung der Idee der Religion erwiesen wird. In Wirklichkeit erweist sich diese ganze Konstruktion nach allen Seiten als undurchführbar. Es gilt das schon von der Voraussetzung, auf der die ganze Anschauung ruht. Man glaubt hier einen Allgemeinbegriff der Religion konstruieren zu können, welcher zugleich als der Normbegriff gelten dürfe, der, Kausalität und Finalität in sich vereinigend, zugleich die Notwendigkeit seiner stufenweisen Realisierung in sich schließe. In Wirklichkeit ist das etwas in sich Unmögliches; was man zusammenzufassen versucht, fällt tatsächlich immer wieder auseinander: der Allgemeinbegriff, der Normbegriff und die konkrete Einzelerscheinung der Religion. Noch größer werden die Schwierigkeiten, wenn wir dann den Entwicklungsprozeß selbst ins Auge fassen, in welchem die Realisierung dieses Allgemeinbegriffes sich vollzogen haben soll. Mögen wir die Sache

unter prinzipiellem oder historischem Gesichtspunkt betrachten, immer wieder scheitert sie an ihrer Undurchführbarkeit. Wird mehr die kausale Seite des Allgemeinbegriffs betont, so versteht sich von vornherein von selbst, daß seine volle Verwirklichung nur in der ganzen Reihe der historischen Gestalten vorliegen kann, an einem einzelnen Punkte dagegen das Auftreten einer absoluten Größe unmöglich ist. Wird hingegen die Finalität betont, so ist wieder nicht abzusehen, wie vor dem Ende der Entwicklung eine absolute Realisierung des Ziels schon möglich sein soll. Wenn aber diese in der Ferne gesucht werden muß, wie soll dann überhaupt eine Bestimmung des Ziels im voraus möglich sein, und wenn diese nicht möglich ist, wie soll die Konstruktion des Etappenweges möglich sein, auf dem die letzte Realisation des Ziels sich anbahnt? Überhaupt aber bestätigt die Geschichte keineswegs die Annahme eines derartigen Etappenweges; in steigendem Maße hat sich vielmehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Vorstellung einer stufenweise fortschreitenden, geradlinigen Entwicklung aufgegeben werden muß. Dann begreift man, daß vollends die Schwierigkeiten sich häufen, wenn nun gleichwohl im Christentum die absolute Realisierung des letzten Ziels nachgewiesen werden soll: alle die Schwierigkeiten, von denen der Supranaturalismus bedrückt wird, kehren in anderer Form hier wieder. Auch das Christentum ist nun einmal ein ganz bestimmtes, konkretes Einzelgebilde, das selbst nicht einmal in einer allgemeinen Gestalt, welche als die schlechthin normative Offenbarung seines Wesens gelten könnte, zu fassen ist; wie es vielmehr in seiner Entstehung durchaus geschichtlich bedingt ist, so unterliegt es selbst innerhalb der geschichtlichen Zusammenhänge, in die es eintritt, einer unaufhörlichen Entwicklung. An irgend einem Punkt es zu verabsolutieren, ist einfach unmöglich.

Auch der evolutionistische Versuch, die Absolutheit des Christentums zu retten, ist demnach preiszugeben. Er scheitert zuletzt an eben dem Entwicklungsgedanken, durch den er sich durchsetzen will. In dem geistigen Leben der Menschheit soll der Zielgehalt zugleich das Kausalitätsgetriebe in einer notwendigen Stufenfolge aus sich selbst hervorbringen, so daß die Stufenhöhe jeder Erscheinung mit einfacher Notwendigkeit aus der Reihenfolge

der Erscheinungen verabfolgt, — das ist nichts als eine metaphysische Konstruktion, welche durch die Geschichte nicht recht bekommt. Zwar der Entwicklungsgedanke selbst wird sich behaupten, ja er gehört zu den wertvollsten Erkenntnismitteln der Gegenwart, die Weise jedoch, wie er hier durchgeführt werden soll, ist unhaltbar. Mit ihr fällt aber zugleich der auf sie begründete Nachweis der Absolutheit des Christentums, nicht irgend eine Theorie hat ihn ins Unrecht gesetzt, sondern die einfache Kritik der Geschichte.

Das heißt aber, daß über die Beweisbarkeit einer Absolutheit des Christentums überhaupt entschieden ist. Vielfach hat man freilich gerade durch eine Anerkennung der notwendigen individuellen Eigenart aller Religionen, für den Nachweis der Einzigartigkeit und schlechthinigen Überlegenheit des Christentums die Bahn freimachen wollen. Im einzelnen ist das auf mannigfach verschiedene Weise versucht, notwendig kommen aber alle Versuche irgendwie darauf hinaus, daß der religiöse Bedarf im Christentum eine ganz einzigartige Befriedigung gefunden habe, welche der christlichen Religion im Vergleich mit allen anderen Religionen Absolutheit sichere. In Wirklichkeit jedoch werden alle derartigen Versuche durch die Inkonsequenz gerichtet, an der sie notwendig leiden. Man macht eben von der Anerkennung der individuellen Gestaltung jeder Religiosität völlig verschiedenen Gebrauch, je nachdem es um das Christentum oder um die übrigen Religionen sich handelt. Bei den übrigen Religionen hält man trotz der Anerkennung der individuellen Gestalt es nicht für unmöglich, sie unter einen gemeinsamen Begriff zu subsumieren, der sie dem Christentum gegenüberstellt. Beim Christentum dagegen benutzt man die Betonung des individuellen Charakters, um für eine Einzigartigkeit im Sinne der Absolutheit Raum zu schaffen. Das ist nur dann erträglich, wenn man gleichzeitig das Recht einer solchen Betrachtungsweise des Christentums in seinem Supranaturalismus verbürgt sieht; wo man diesen preisgibt, hat man auch kein Mittel, seine Absolutheit zu retten.

Wir haben uns daher rundweg damit einzurichten, daß der Erweis der Absolutheit des Christentums unmöglich ist und auch das Christentum als eine relative Größe zu gelten hat. In Wirklich-

keit ist auch dies Resultat keineswegs so erschreckend, wie es vielleicht zunächst erscheint. Vielmehr ist auch unter dieser Voraussetzung eine Anerkennung der Überlegenheit, ja Einzigartigkeit des Christentums möglich, die für den Glauben durchaus ausreicht, und Troeltschs Absicht geht gerade dahin, das deutlich zu machen. Alle Anerkennung der Relativität des Christentums, wie die gegenwärtige Situation sie uns aufzuzwingen scheint, soll für Troeltsch nur die Bahn frei machen, um diejenige Schätzung des Christentums sicher zu stellen, an der religiös allein uns gelegen sein könne. Denn nun ist es nach Troeltsch doch nichts als ein Mißverständnis, wenn jene Relativität des Christentums sofort im Sinne eines uneingeschränkten Relativismus gedeutet wird. Jene Relativität besagt nur, daß auch das Christentum als eine individuelle Erscheinung dem Gesamtverlauf der Religionsgeschichte einzuordnen ist und daher auch über seinen Wert nur durch eine Zusammenschau des Ganzen entschieden werden kann, dagegen folgt aus der geschichtlichen Betrachtungsweise keineswegs, daß in der Religionsgeschichte eine Fülle unübersehbarer, sich beständig ablösender Gestaltungen angenommen werden müßte, bei denen nach einer Wertabstufung zu fragen von vornherein aussichtslos wäre. Vielmehr hat die Geschichte gerade ihr wesentliches Werk an der Hervorbringung von Normen und dem Kampf um Zusammenfassung dieser Normen. Daher wird auch eine wirklich geschichtliche Betrachtungsweise dem tatsächlichen Sachverhalt nur dann gerecht, wenn auch sie jenen Prozeß gewissermaßen nachzubilden versucht und einer Wertbeurteilung der Religion sich nicht entzieht, mag sie immerhin in diesem Geschäft auch die Grenzen des empirisch Nachweisbaren noch so sehr überschreiten.

Die Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen darf also nicht so verstanden werden, als schließe sie notwendig die Annahme einer Fülle sich gegenseitig bekämpfender Werte in sich. Die Beobachtung zeigt vielmehr, daß wirkliche Erschließungen neuer geistiger Ziele überaus selten sind. Speziell auf dem Gebiete der Religionsgeschichte kommen die Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen für die Frage nach dem höchsten Werte überhaupt nicht in Betracht. Im Blick auf die bisherige Entwicklung kann vielmehr nur der Kampf der drei oder vier

Hauptgestalten der Religion für eine Wertbeurteilung ernstlich in Frage kommen, und auch für die Zukunft ist nicht zu erwarten, daß das wesentlich anders sein werde. Es ist eben wieder nichts als ein Vorurteil, als ob die einmal errungenen Werte des geistigen Lebens keinerlei bleibende Bedeutung haben könnten; das ist nur für Leute wahrscheinlich, „die mit dem religiösen Glauben an Einheit und Sinn der Wirklichkeit auch alle methaphysischen Gedanken über transzendente Hintergründe der Geschichte zu den Illusionen geworfen haben.“[1]) In Wirklichkeit legt wieder ein Blick auf die Zähigkeit, mit welcher bisher die großen religiösen Offenbarungen sich behauptet haben, die Annahme mehr als nahe, daß auch die Zukunft lediglich zwischen ihnen die Entscheidung bringen werde. Gerade auf religiösem Gebiet ist eine derartige Annahme um so mehr gerechtfertigt, als die Religion den konzentriertesten und einfachsten Gehalt des Lebens ausmacht. Hier wird man vollends erwarten dürfen, daß die bisherige Geschichte uns den prinzipiellen Gehalt dieser Erscheinung schon geoffenbart hat, und wir daher von der Zukunft kein zielloses Ringen der religiösen Varietäten zu erwarten haben, sondern den Sieg des ernstesten und tiefsten Gedankens.

Damit ist anerkannt, daß wir durch die geschichtliche Betrachtungsweise nicht gehindert sind, nach einer Abstufung der verschiedenen Werte des geistigen Lebens zu suchen. Für die Feststellung des Maßstabes, nach dem die Wertbeurteilung der Religionen zu vollziehen ist, ergeben sich nun freilich auf dem hier vertretenen Standpunkte eigentümliche Schwierigkeiten. Troeltsch kann ihn selbstverständlich nicht einfach vom Christentum sich bieten lassen. Allerdings betont er gerade in seinen letzten Publikationen sehr stark, daß der Forscher von einer Untersuchung der Gegenwartsreligion auszugehen habe, und ebenso hebt er nachdrücklich hervor, daß der Maßstab in einer geschichtlich positiven Religion wurzeln müsse; aber das letzte schließt doch nicht aus, daß er auch aus anderen Religionen in sich aufnimmt, was dort besonders eindrucksvoll herausgearbeitet ist, und das erste ist eben nur in dem strengen Sinn eines Ausgangspunktes gemeint, die Ver-

[1]) Absolutheit p. 58.

gleichung soll ja erst ergeben, wo die stärkste und tiefste Religiosität sich findet. Damit ist aber auch bereits aufs neue ausgesprochen, daß Troeltsch den Maßstab auch nicht mehr in der Weise des idealen Evolutionismus kann gewinnen wollen. Dort erwächst er notwendig im strengen Sinne mit der Geschichte selbst und kann ganz unmittelbar aus ihr abgelesen werden; die jedesmalige Realisierung des religiösen Gedankens gibt ja auch seine Stufenhöhe an. Das wird da völlig anders, wo man den Gedanken einer stufenmäßigen Entwicklung selbst preisgibt. An der Möglichkeit selbst, den Maßstab sich aus der Geschichte bieten zu lassen, hält jedoch auch Troeltsch fest. Wenn in der Geschichte tatsächlich Werte erwachsen und miteinander sich auseinandersetzen, dann muß es auch möglich sein, erkenntnismäßig ihr einen Maßstab der Beurteilung zu entnehmen. Und kann er nicht mehr einfach aus der Geschichte abgelesen werden, so müssen wir ihn doch aus einer nachempfindenden Überschau auf dem Wege des Vergleiches gewinnen können, — mag dabei auch die notwendige Subjektivität des einzelnen sich geltend machen.

Zugleich ergibt sich noch ein überaus bedeutsames anderes Resultat. Die einfache Tatsache, daß ein Vergleich zwischen den verschiedenen Religionen möglich ist, beweist, daß ihnen die Beziehung auf ein gemeinsames Ziel innewohnt, und sie also auch in einer Entwicklung auf ein gemeinsames Ziel hin gedacht werden dürfen. Der nähere Sinn freilich, in welchem hier der Entwicklungsgedanke verstanden sein will, ist durch das Bisherige bestimmt begrenzt. Es kann keine Rede mehr davon sein, daß ein Allgemeinbegriff der Religion in der Entwicklung der Religionsgeschichte sich auswirkte, nur darum handelt es sich, daß den einzelnen religiösen Gestaltungen bestimmte Ziele und Ideale vorschweben, in denen jedesmal eine individuelle Verwirklichung des letzten gemeinsamen Ziels sich durchsetzt. Auch das versteht sich hier von selbst, daß dies Ziel in seiner absoluten Fertigkeit freilich der Geschichte durchaus transzendent ist und bleibt. Aber damit ist doch nicht ausgeschlossen, daß es für den Menschen eine höhere Wirklichkeit bedeutet, welche in dem Leben der Religion selbst die hervorbringende Kraft ist. Und wenn wir nun die bisherigen Verwirklichungen jenes letzten Zieles gegeneinander abstufen und

zugleich die Richtung zu bestimmen versuchen, in welcher die verschiedenen Linien der bisherigen Entwicklung konvergieren werden, dann erhebt sich die Forderung, daß dies Ziel einen Durchbruch erlebe, in welchem jene konvergierenden Linien sich zusammenfassen. Wohl wird auch dieser Durchbruch individuell historische Art an sich tragen, aber es wird doch ein Sammelpunkt sein, in welchem sich alle bisherigen Strömungen zusammenschließen.

Als ein solcher Durchbruch hat nun auf religiösem Gebiet das Christentum zu gelten. Es nimmt nicht nur unter den Religionen die erste Stelle ein, — für die Möglichkeit eines solchen Nachweises sollte das über den Maßstab ausgeführte den Boden bereiten — es bedeutet vielmehr zugleich den Höhepunkt der ganzen bisherigen Entwicklung, — dem diente die Ausführung über die Entwicklung zur methodischen Grundlage. Wie Troeltsch beides nachweist, kann hier, wo unser ganzes Interesse der methodischen Frage gilt, nicht näher erörtert werden, — genug, daß durch beides diejenige Überlegenheit des Christentums begründet wird, die Troeltsch anerkennt. Eine Unüberbietbarkeit des Christentums ist freilich auch damit noch nicht erwiesen. Mag man auch mit Grund urteilen, daß die tiefsten Forderungen des menschlichen Wesens, die wir zu erkennen vermögen, im Christentum befriedigt werden, so muß man sich doch klar machen, daß eben diese Bedürfnisse zum guten Teil vom Christentum selbst erst geweckt sind; — wie sollte es von vornherein für unmöglich gelten können, daß eine höhere Offenbarungsstufe uns noch tiefere Postulate unseres Inneren empfinden ließe?

Das leuchtet so sehr ein, daß es als ein Stück Inkonsequenz erscheint, wenn Troeltsch auch in den letzten Veröffentlichungen immer noch dem Glauben gestatten will, die Unüberbietbarkeit des Christentums, welche die Wissenschaft nicht beweisen kann, auf seine Verantwortung zu nehmen. Gewiß kommt darin unwillkürlich zum Ausdruck, wie wenig der Christ auf eine derartige Vorstellung verzichten kann, und darüber darf man sich freuen. Aber ebenso unwillkürlich fragt man sich doch, ob denn wirklich der Glaube dies höchste und zuletzt über alles entscheidende Urteil wirklich aus seinen Mitteln werde bestreiten können, wenn er doch für die sonstige Beurteilung des Christentums seine Gewißheit von

der historischen Beobachtung soll zu Lehen nehmen müssen. Mindestens ist es daher für die ganze Methode von Troeltsch charakteristisch, daß danu der Glaube doch auch dieses Urteil aus einem Blick auf die Geschichte sich zu bestätigen versuchen soll. Aber was aus der Geschichte sich eutuehmen läßt, ist im besten Fall doch nur dies, daß die Entstehung des Christentums den Höhepunkt der bisherigen Entwicklung bedeutet und auch alle weitere Vertiefung des religiösen Lebens seither ausschließlich auf seinem Boden sich vollzogen hat. Man sieht, daß damit für jenes Urteil nur eine sehr unsichere Stütze gewonnen ist, und ebenso wird gerade aus dieser Begründung aufs neue deutlich, wie wenig jedenfalls auch jene Unüberbietbarkeit des Christentums einer Absolutheit in strengem Sinne gleichgesetzt werden darf. Es dürfte doch nicht zufällig sein, daß Troeltsch, soviel ich sehe, in seinen letzten Veröffentlichungen den Ausdruck der Absolutheit des Christentums ganz vermeidet. Was er für wahrscheinlich halt, ist nur dies, daß über das Christentum hinaus keine selbständige andere Religiosität sich bilden werde, vielmehr aller weitere Fortschritt auf dem Boden des Christentums zu erwarten sei. In welchem Ernst er aber in diesem Sinne von einer Zukunftsreligion zu sprechen vermag, tritt besonders in seiner Religionsphilosophie hervor. Jedenfalls aber soll die Christlichkeit des Christen von der Frage völlig unabhängig bleiben, ob das Christentum nicht doch etwa einmal überboten werden könnte. Christen sind wir lediglich, weil das Christentum für uns und bis auf diese Zeit die normativste Gestalt der Religion ist.

Damit dürfte in den Hauptpunkten nachgezeichnet sein, was sich im Sinne von Troeltsch als einzig gangbare Methode für die Wesensbestimmung des Christentums ergibt, und zugleich ist deutlich geworden, welches Verständnis des Christentums Troeltsch erreicht. In unserem Zusammenhange haben wir es nun ja schließlich allein mit dem erstereu zu tun, und das sachliche Material kommt nur als Illustration für die methodische Frage in Betracht; nur gelegentlich mag hier und vor allem im systematischen Teile auch zur sachlichen Kritik einiges gesagt werden.[1]) Auch ohne

[1]) Zur sachlichen Beurteilung der religionsgeschichtlichen Position

das ist aber die ungeheure Differenz in dem von Troeltsch befolgten Verständnis des Christentums und dem hier vorausgesetzten unmittelbar einleuchtend, und die Frage kann sich wohl aufdrängen, ob bei so großer sachlicher Differenz eine methodische Auseinandersetzung überhaupt Wert hat. Troeltsch selbst hat ja wiederholt ausgesprochen, daß auf dem Standpunkte des kirchlichen Supranaturalismus ein Verfahren, wie Frank es innehalte, ihm durchaus folgerichtig erscheine, und ebenso hat er in einer Kontroverse mit Kaftan die verschiedene Stellung zum Supranaturalismus als die eigentlich entscheidende Differenz zu erweisen versucht. Dann kann man gewiß fragen, ob umgekehrt es auf dem Standpunkte des Supranaturalismus sich nicht erübrige, mit den methodischen Forderungen von Troeltsch sich auseinanderzusetzen. In Wirklichkeit wäre ein derartiger Schluß doch sehr voreilig. Die Schwierigkeiten, aus denen die sachliche Position aber auch die methodische Forderung von Troeltsch herausgewachsen ist, empfindet auch der supranaturalistisch denkende Theologe lebhaft genug, und er wird daher durchaus zuzuhören bereit sein, wenn jemand eine neue Methode meint nachweisen zu können, in welcher gegenwärtig die Vertretung des Christentums in sachgemäßer Weise und mit sicherem Erfolge geschehen könne. Es könnte doch auch sein, daß die sachliche Position zu Unrecht mit der methodischen Forderung verquickt sei, und daß diese auch bei einer anderen sachlichen Stellung in weiterem oder geringerem Umfange Recht behalte.

Insoweit ist auch für eine solche Auseinandersetzung gemeinsamer Boden vorhanden, als nunmehr auch Troeltsch bestimmt anerkennt, daß die Theologie auf einer bestimmten Überzeugung vom Christentum beruht. In den früheren Veröffentlichungen entstand mindestens der Schein, als müsse auch die Theologie es bei ihrer Arbeit lediglich dahingestellt sein lassen, zu welchem Religionsideal sie geführt werde. In der Einleitung zu der Schrift über die Absolutheit des Christentums[1]) spricht Troeltsch dagegen ausdrücklich aus, daß es ein Unding sei, eine Fakultät zu konstruieren, welche die normative, religiöse Wahrheit offiziell noch

liefert meine Abhandlung über „das Christentum und die Religionsgeschichte“ A.E.L.K.Z. 1907 p. 602ff. einen Beitrag.

[1]) A. a. O. p. IV.

nicht kenne, sondern wie der Nordpolforscher den Nordpol oder gar, wie der Brunnensucher das Wasser erst suchen müsse, die theologische Fakultät sei naturgemäß an eine vor der Eröffnung der Lehrtätigkeit gewonnene, entscheidende Stellungnahme gebunden. Wird mit diesen Sätzen wirklich Ernst gemacht, dann erwächst notwendig für die Grundlegung der Theologie eine ähnliche Aufgabe als wie sie hier in Aussicht genommen ist. Ist die Theologie hinsichtlich des Zentralverständnisses vom Christentum nicht mehr eine suchende, sondern sofern und solange sie eben Theologie ist, eine besitzende, dann erwächst ihr auch die Verpflichtung, über diese ihre Stellung vor dem Gesamtforum der Wissenschaft irgendwie Rechenschaft zu geben.

Die Frage ist dann nur die, wie diese Rechenschaftslegung zu vollziehen ist, und hier gehen dann ja freilich die Wege weit auseinander. Bei der Besprechung Franks wurde bereits anerkannt, daß er grundsätzlich im Rechte sei, wenn er jene Rechenschaft durch Rückgang auf die grundlegliche christliche Erfahrung vollziehen wolle. Troeltsch dagegen will, wie aus der obigen Ausführung sich ergibt, die Fundamentierung der theologischen Arbeit durch religionsphilosophische Bemühungen vollziehen, die vom Boden der allgemeinen Religionsgeschichte aus unternommen werden. Indes bleibt auch innerhalb dieser weitreichenden Verschiedenheit doch eine bedeutsame sachliche Analogie übrig, die eine Auseinandersetzung ermöglicht. Wenn Frank für die Rechenschaftslegung über die christliche Gewißheit auf die christliche Erfahrung zurückgeht, so entspricht das dem, daß er die christliche Gewißheit eben in jener Erfahrung entstanden denkt. Wenn dagegen Troeltsch diesen Rückgang auf das religiöse Erlebnis allein nicht für ausreichend hält, sondern neben der Analyse des religiösen Bewußtseins zugleich von vornherein eine Begründung der christlichen Position durch eine religionsgeschichtliche Überschau fordert, so steht das auch bei ihm in genauer Übereinstimmung damit, daß er auch für die Entstehung der Gewißheit um das Christentum bereits die Bedeutung einer solchen religionsgeschichtlichen Orientierung betont. Zwar nicht in dem Sinne, als ob diese von allen Christen in gleicher Weise gefordert werden müßte, im Gegenteil erkennt er ausdrücklich an, daß sie nur für diejenigen unentbehrlich sei, die

das aus der Religionsgeschichte für eine Stellungnahme zum Christentume erwachsende Problem „wirklich tief und bohrend empfinden“.[1]) Offenbar ist er aber doch der Meinung, daß das bei jedem wissenschaftlichen Arbeiter, der ernstlich auf die gegenwärtige Situation eingehe, der Fall sein müsse. Damit stimmt dann lediglich zusammen, daß eine wissenschaftliche Rechtfertigung jener Gewißheit, welche für die Theologie die Grundlage abgeben solle, auch ihrerseits von vornherein in einer derartigen religionsphilosophischen Erörterung verlaufen müsse. Als die eigentlich entscheidende Frage tritt demnach bereits hier diese heraus, wie über die Entstehung der christlichen Gewißheit zu urteilen sei.

Daß hier aber in der Tat die eigentliche Entscheidung fallen muß, und wie sie zu lauten hat, wird am einfachsten ins Licht treten, wenn wir zunächst an einem anderen Punkte einsetzen. Man sieht ja, daß hier unter speziellem Gesichtspunkte die Frage nach der Fundamentierung der theologischen Arbeit zur Verhandlung kommt, wie sie in der Einleitung festgestellt wurde. Bereits dort wurde aber betont, wie sehr die Forderung sich nahe legen kann, daß man erst von dem Boden einer allgemein wissenschaftlichen Untersuchung aus zum Christentum weiter zu führen habe. Eben das macht Troeltsch mit allem Nachdruck für die von ihm geforderte Begründung der Theologie auf die Religionswissenschaft geltend, und eben dies ist es, was seine Position — zumal in der Gegenwart — so empfehlenswert zu machen scheint. Wenn tatsächlich in weiten Kreisen unserer Zeitgenossen die Gewißheit um den einzigartigen Wert des Christentums erschüttert, ja die Realität der Religion überhaupt in Frage gestellt ist, dann erscheint es durchaus als das Naturgemäße, erst vom Boden der allgemeinen Religionswissenschaft aus zum Christentum vorzudringen. Ein Verfahren, wie Frank es inne hält, wird sich ja immer wieder dem Vorwurf aussetzen, daß hier eine künstliche Isolierung der Theologie versucht werde, welche sie zuletzt als Wissenschaft unmöglich machen müsse. Wie ganz anders kommt demgegenüber Troeltsch zu stehen, wenn er zunächst mit der gesamten Religionswissenschaft sich rückhaltlos auf einen Boden stellen will und gerade so zum

[1]) Absolutheit des Christentums p. 61.

Christentum weiterzuführen verheißt! Damit scheint in der Tat ein Weg nachgewiesen zu sein, auf dem die Theologie von vornherein der Gesamtwissenschaft sich eingliedert und gerade dadurch für die Eigenartigkeit ihrer Position das wissenschaftliche Recht nachweist. Hier liegt der Reiz, den das Unternehmen von Troeltsch immer wieder auf den ausüben wird, der die Schwierigkeit der gegenwärtigen Situation mit empfindet und zugleich sich zutraut, auch seinerseits eine Konstruktion der Religionsgeschichte durchführen zu können, in welcher das Christentum als Höhepunkt der gesamten Entwicklung erscheint. Keine andere Frage wird sich ihm hier so unmittelbar aufdrängen wie diese, ob hier wirklich eine rein wissenschaftliche Begründung für die Position des Christentums gewonnen ist, — mit dieser Frage wird auch über die beiden anderen aufgeworfenen Fragen entschieden sein.

Nun muß ja im Sinne von Troeltsch die Frage nach dem Grunde der christlichen Wahrheitsgewißheit in einer doppelten Aufgabe gelöst werden. Zuerst will in einer allgemeinen psychologisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Erlebnisses über den allgemeinen Wahrheitsgehalt der Religion Verständigung gesucht sein, dann aber soll durch eine entwicklungsgeschichtlich orientierte Geschichtsphilosophie der Religion die spezifische Wertschätzung des Christentums gewonnen werden. Schon diese Doppelgestalt der Aufgabe wird bei vielen ein günstiges Vorurteil für die wissenschaftliche Tragfähigkeit der Methode erwecken. Dem Frankschen Versuche gegenüber ist ja von den verschiedensten Seiten und in den verschiedensten Nuancierungen immer wieder das als das eigentliche Unmögliche hingestellt worden, daß hier aus der christlichen Erfahrung mehr oder weniger der Gesamtgehalt der christlichen Wahrheit gewonnen werden solle. Offenbar liegt dem Vorwurf die Voraussetzung zugrunde, daß es an sich nicht unmöglich sein möge, von einer Analyse des religiösen Erlebnisses aus zu einer allgemeinen Vergewisserung um Transzendentes zu gelangen, daß es aber weit über die Grenzen des Erreichbaren hinausgehe, einen bestimmten Inhalt auf diese Weise feststellen zu wollen. Diesem Urteil kommt das Verfahren von Troeltsch entgegen, — ist es ihm denn gelungen zu allgemein zwingenden Resultaten zu kommen?

Offenbar erwächst sogleich am Eingang eine nicht geringe Schwierigkeit aus der Frage, wo denn mit der Analyse des religiösen Erlebnisses einzusetzen sei. Irgendwelches Vorurteil über das Christentum soll ja vorläufig ganz außer Ansatz bleiben, — das heißt doch nicht bloß, daß dem Christentum nicht von vornherein eine Ausnahmestellung zugesprochen werden darf, es heißt doch auch, daß eine solche nicht ebenso ohne weiteres auszuschließen ist. Wie soll dann mit jener Analyse verfahren werden? Troeltsch entscheidet sich doch dafür, daß sie beim Christentum einzusetzen habe und er motiviert das, von seinem Standpunkte aus durchaus sachgemäß, damit, daß sie hier naturgemäß am leichtesten durchführbar sei. Aber wenn er dann für jene Analyse weiter auch die anderen Religionen heranziehen will, so setzt das offenbar nicht bloß voraus, daß der Untersuchende bereits weiß, was Religion ist, sondern auch, daß er mit Recht von einer solchen Gleichartigkeit des Christentums mit anderen Religionen überzeugt ist, daß eine Kontrolle des spezifisch christlichen Erlebnisses durch andere Religionen als möglich und wünschenswert erscheint. Daß damit aber nicht etwa nur dialektische Schwierigkeiten geschaffen werden sollen, zeigt ein Blick auf den Buddhismus oder auf die Religionen der Naturvölker. Wirklich konsequent und klar wird die Induktion nur dann durchgeführt, wenn eine Begriffsbestimmung der Religion überhaupt zunächst mit Bewußtsein ausgeschaltet wird, und der Forscher sich lediglich von dem Durchschnittsverständnis der Religion gewisse Direktiven geben läßt, um verwandte Erscheinungen des geistigen Lebens zu sammeln und zu bearbeiten, — die Schwierigkeit wird dann nur die sein, von da aus zu einem Sammelbegriff der Religion zu kommen, der nicht willkürlich gewählt erscheint. Indes soll den hier auftauchenden Fragen in unserem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden, sachlich braucht man jedenfalls dem Resultat, das Troeltsch gewinnt, nicht zu widersprechen, daß nämlich alle echte Religiosität irgendwie auch den Anspruch erhebt, auf wirkliche Gottesberührung zurückzugehen. Selbstverständlich ist aber damit lediglich erst ein psychologischer Tatbestand festgestellt, und noch nichts darüber entschieden, inwieweit jener Anspruch Glauben verdiene. Nun hat Troeltsch in seinen Untersuchungen über die Selbständigkeit der Religion viel

Sorgfalt auf den Nachweis verwandt, inwiefern die religiöse Tatsache zur Annahme einer Überwelt zu zwingen scheine, und es wurde bereits früher[1]) anerkannt, daß gerade an diesem Punkte die Ausführungen von Troeltsch besonders wertvoll seien. Er selbst hat aber auf einen Einwand von Kaftan erklärt, daß er selbstverständlich recht wohl wisse, daß das Entsprechen mit einem Objekt zuletzt doch Sache des Glaubens sei,[2]) und ähnlich hat er seitdem sich wiederholt ausgesprochen. Noch in der Religionsphilosophie (p. 156) betont er, daß es für das Festhalten an der Berührung mit einer transzendenten Realität innerhalb des religiösen Erlebnisses zuletzt keine weitere erkenntnistheoretische Sicherung, als den Glauben an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewußtseins gebe; vielleicht aber sei dieser Glaube selbst wieder nur ein Reflex der Religion, so daß wir hier über einen gewissen Zirkel schlechthin nicht hinauszukommen vermöchten. So ist es in der Tat. Die Gewißheit um die Wirklichkeit einer Gotteserfahrung ist zuletzt Glaubensgewißheit.

Stößt aber schon in der Analyse des allgemeinen religiösen Vorgangs das rein wissenschaftliche Verfahren auf Grenzen, die es schließlich aus eigenen Mitteln nicht mit einer für alle zwingenden Notwendigkeit zu überschreiten vermag, so gilt das nicht minder von dem Nachweis der einzigartigen Überlegenheit des Christentums. Zwar der Weg, auf dem Troeltsch diese zu erweisen versucht, ist gewiß insofern durchaus sachgemäß, als er den Beurteilungsmaßstab aus der Geschichte selbst sich bieten lassen will. Wenn das Christentum als der Höhepunkt der Religionsgeschichte gelten soll, dann müssen auch eben aus dieser Geschichte die Maßstabe für dies Urteil erwachsen. Auch wurde bereits wieder früher anerkannt,[3]) daß ein derartiges Verfahren am ehesten noch Gewähr für eine objektive Verständigung bietet. Wer von bestimmten metaphysischen Voraussetzungen ausgeht und irgendwie von daher ein religiöses Bedürfen im Menschen feststellen will, das dann im Christentum seine höchste Befriedigung gefunden habe, kann von vornherein nur bei dem kleinen Kreis derer auf Zustimmung hoffen, welche

[1]) Selbständigkeit der Dogmatik, p. 19f.

[2]) Geschichte und Metaphysik, Z. f. Th. u. K. 1898 p. 28.

[3]) Selbständigkeit der Dogmatik, p. 13f.

diese Voraussetzung teilen; dagegen scheint man auf eine objektive Verständigung hoffen zu dürfen, wenn man lediglich aus den geschichtlichen Erscheinungen selbst die in ihr wirksamen Ideen abzulesen und miteinander zu vergleichen unternimmt.

In Wirklichkeit aber zeigt der Versuch von Troeltsch, wie sehr auch hier überall die Entscheidung zuletzt durch persönliche Stellungnahme bedingt ist. Auch die kurze Skizze, die von den Ausführungen Troeltschs gegeben wurde, läßt ja erkennen, bis zu welchem Maße ihr Urheber selbst davon durchdrungen ist, daß der entschlossene Relativismus überhaupt den Gedanken einer Wertabstufung im strengen Sinne abweisen muß. Gewiß hat Troeltsch nun darin Recht, daß dieser Skeptizismus der einfachsten Beobachtung der schlichten Wirklichkeit widerspricht, aber auch Troeltsch täuscht sich nicht darüber, daß selbst diese scheinbar so unwidersprechliche Beobachtung von einem anderen Verständnis der Geschichte aus abgelehnt werden muß. Vollends liegen der Weise, wie hier zwar die Annahme einer stufenweis fortschreitenden, geradlinigen Entwicklung abgelehnt, der Entwicklungsgedanke selbst aber festgehalten wird, ganz bestimmte Voraussetzungen geschichtsmetaphysischer Natur zugrunde. Auch das würde Troeltsch vermutlich zugeben, daß jede teleologische Betrachtung der Geschichte zuletzt nur in einem religiösen Glauben sicher verankert sein kann. Jedenfalls werden wir sofort direkt auf das Gebiet des religiösen Erlebens hinübergeführt, wenn es um die Frage sich handelt, wie nun näher der Maßstab für die Wertbeurteilung der Religion aus der Geschichte gewonnen werden soll. Die Apologetik des evolutionistischen Idealismus ist hier in einer ungleich glücklicheren Lage. Der Maßstab erwächst ihr selbst im strengen Sinne aus dem stufenmäßigen Fortschritt der Geschichte und kann daher einfach aus ihr abgelesen werden. Wer dagegen die Vorstellung einer geradlinigen Fortentwicklung als Fiktion erkannt hat, ist irgendwie gezwungen, jenen Maßstab erst in die Geschichte hineinzulesen, und das wird ohne starken subjektiven Einschlag nicht abgehen. Speziell auf dem Gebiete der Religionsgeschichte aber wird hier das eigene religiöse Erleben eine entscheidende Rolle spielen. Auch Troeltsch erkennt lebhaft an, daß die Fähigkeit der Beurteilung hier durchaus von einem religiösen Empfindungs-

vermögen abhangt, das wieder durch eigenes religiöses Leben bedingt ist. Das heißt aber, daß auf diesem Gebiete der wissenschaftliche Forscher doch noch mit ganz anderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat als auf irgend einem anderen Gebiete geistiger Wirklichkeit. Anfänglich konnte es den Eindruck machen, als schätze Troeltsch die hier vorliegenden Schwierigkeiten nicht höher ein, als die Schwierigkeit, die allen Versuchen sich entgegenstellt, das Gebiet des rein exakt Beweisbaren zu überschreiten. Auch da werden notwendig ja die subjektiven Momente sich stärker geltend machen, und das müssen alle die in den Kauf nehmen, welche nicht die wissenschaftliche Arbeit auf einfache Feststellung des empirisch Nachweisbaren beschränken wollen. Die Schwierigkeiten aber, welche auf dem Gebiete der Religionsgeschichte sich ergeben, sind notwendig ebenso einzigartig, wie das religiöse Erleben einzigartig ist. Nur diejenigen, die selbst an diesem religiösen Erleben irgendwelchen Anteil haben, werden überhaupt ein sachgemäßes Urteil sich bilden können, und auch für die letzte Entscheidung wird niemand von dem eigenen Erleben sich loszumachen imstande sein. Auch Troeltsch läßt daher jetzt keinen Zweifel darüber, daß die Gewißheit um das Christentum, wie er sie meine, nur durch eine Überschau der Religionen und religiöses Erleben zustande komme.

Damit ist aber die Frage, von der wir ausgingen, von Troeltsch selbst dahin entschieden, daß jedenfalls auf rein wissenschaftlichem Wege ein abschließendes Urteil über das Christentum nicht gewonnen werden kann. Nur die Frage bleibt noch übrig, ob wir bei der Koordination wissenschaftlicher Religionsbetrachtung und religiösen Erlebens, wie Troeltsch sie nunmehr fordert, uns beruhigen dürfen. Schon in meiner Abhandlung über die Selbständigkeit der Dogmatik hatte ich betont, daß für die Frage nach der Fundamentierung der theologischen Arbeit zuletzt die andere Frage entscheidend sei, ob die christliche Gewißheit durch religiöses Erleben oder auf religionsphilosophischem Wege zustande komme. Troeltsch hat davon den Eindruck gehabt, daß es eben die dogmatische Methode sei, die Pistole des Entweder-Oder auf die Brust zu setzen, eben diesem Entweder-Oder stellt er sein „Und“ gegenüber. Ich kann demgegenüber nur versichern, daß jene Frage-

stellung an sich mit meiner Dogmatik nichts zu tun hat, und ebensoweuig durch irgend eine Methode mir eingegeben ist. Es kam mir lediglich darauf an, über die Notwendigkeit einer Entscheidung Klarheit zu schaffen, durch die dann freilich auch über die Methode entschieden ist. Und daß um jenes Entweder-Oder nicht herumzukommen ist, ist freilich auch jetzt uoch meiue Meinung.

Gegen eine Kombiuation religiöseu Erlebens und religionswissenschaftlicher Überschau für die Entstehung unserer Gewißheit müßte, meine ich, schon die Disparatheit beider Momente bedenklich machen. Vielleicht würde aber Troeltsch diese Disparatheit eben nicht zugeben. Er möchte erinnern, daß auch jene Überschau über die Religionen durch ein religiöses Nacherleben bedingt sei; so träte in Wirklichkeit lediglich das eigene religiöse Erlebnis und jenes religiöse Nacherleben in Parallele. Indes, gerade über den Sinu, in welchem die ja nicht allein und nicht zuerst vou Troeltsch erhobene Forderung eines hypothetischen Nachempfindens fremder Religiosität berechtigt ist, scheint mir Klarheit geschaffen werden zu müssen, und dabei geht es wieder ohne ein Entweder-Oder nicht ab. Jene Forderung braucht an sich nicht mehr zu besageu, als daß für die Arbeit religionsgeschichtlicher Vergleichung nur derjenige sachverstaudig ist, welcher aus eigeuem religiösem Erleben heraus in fremde Religiosität sich zu versetzen vermag. So verstanden, ist die Forderung nicht bloß unbedenklich, sondern unbedingt notwendig, sie bedeutet dann aber auch nur eine Nuancierung der allgemeinen Forderung, die für alle Bearbeitung geistiger Gebiete gilt, daß der wissenschaftliche Arbeiter sich in die Eigenart seiner Objekte hineinzuempfinden imstande seiu muß. Nur daß die Forderung, die schon ästhetischen und ethischen Fragen gegenüber eineu besonderen Charakter annimmt, hier allerdings eineu einzigartigen Anspruch erhebt: wie sonst nirgends, ist hier die wirkliche Urteilsfahigkeit an eine persönliche Teilnahme an dem Lebensgehiet, auf dem das Urteil sich bewegt, gebunden. Das Urteil über die verschiedenartige Religiositat selbst bleibt aber dabei ein wissenschaftliches, und jenes religiöse Nachempfinden dient zuletzt lediglich dazu, des Stoffes in sachgemäßer Weise sich zu bemachtigen. Und auch, wo mit der fremden Religiositat die

eigene verglichen wird, kommt das eigene religiöse Erleben nur als das Mittel in Betracht, die Grundlage für die Urteilsbildung zu beschaffen. Entsteht demnach die Gewißheit um das Christentum auf diese Weise, so heißt das, daß sie auf wissenschaftlichem Wege gewonnen wird.

Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate kommen wir dagegen, wenn auch jenes hypothetische Nacherleben als ein wirkliches religiöses Erleben verstanden sein soll. Vielfach gewinnt man in der Tat bei den gegenwärtigen Verhandlungen den Eindruck, als halte man es für möglich und nötig, den Wahrheitsanspruch anderer Religionen auf dem Wege persönlichen religiösen Erlebens gewissermaßen experimentell nachzuprüfen. Damit würde dann freilich eine Forderung erhoben, der alle diejenigen schlechthin ablehnend gegenüberstehen müßten, welche irgendwie noch mit uns festhalten, daß es in der Religion um eine wirkliche Gottesberührung sich handelt. Wo das verstanden wird, muß man auch verstehen, daß der Mensch nicht Gott und seinen Verkehr mit uns zu einem Gegenstand des Experimentes machen kann. Immerhin kann tatsächlich ja der Weg des Menschen durch ein Erleben anderer Religiosität zu dem Erleben des Christentums führen. Nicht bloß die Mission ist Beweis dafür; in der Gegenwart vielmehr, wo die Religionen sich so nahe gerückt sind, ist auch in der Christenheit selbst der Fall gar nicht undenkbar, daß jemand, wenn in ihm ein persönliches Fragen nach der Religion erwacht, zunächst etwa ernsthaft im Buddhismus für sich eine Antwort sucht, um erst durch das Gefühl des Unbefriedigtseins unter das Gehör der christlichen Verkündigung sich treiben und von ihr für Christum sich gewinnen zu lassen. Ja, in unserer gärenden Zeit, die so starke synkretistische Neigungen zeigt, ist auch das gar nicht ausgeschlossen, daß ein ernsthaft suchender Mensch von vornherein durch eine Kombination verschiedener Religionen den Weg zu Gott sich bahnen will. Aber zum Ziel wird er doch nur so kommen, daß der barmherzige und heilige Gott den aufrichtigen Sucher die Wahrheit erleben läßt, daß er es nicht ist, der mit seinem Experimente Gott zu erreichen und zu zwingen vermag, sondern daß Gott allein dem Menschen sich nahe tut und allein den Menschen durch ein persönliches Erleben hindurch in der

Offenbarung in Christo seiner gewiß und froh zu machen imstande ist.

Damit dürfte das Entweder-Oder, um das es sich handelt, deutlich geworden sein. Entweder sind wir es, die in wissenschaftlicher Untersuchung uns ein Urteil über das Christentum zu bilden haben, dann wird alles religiöse Erleben und Nacherleben notwendig zuletzt zu einem bloßen Mittel der Urteilsbildung, oder aber das religiöse Erleben wird ernstlich als wirkliches Erlebeu Gottes verstanden, dann heißt das, daß Gott uns unmittelbar in dem religiösen Erleben das Urteil aufzwingt, ob und daß die Offenbarung in Christo Wirklichkeit und Wahrheit ist. Alles theoretische und praktische Eingehen auf fremde Religiosität kann dann nur entweder den Sinn einer Propädeutik haben, oder aber lediglich zur Sicherstellung einer bereits im religiöseu Erleben gewonnenen Gewißheit dienen.

Auch Troeltsch ist es nicht wirklich gelungeu deutlich zu machen, wie um dies „Entweder-Oder" herumzukommen ist, und tatsächlich fällt auch für das, was er will, zuletzt in das religiöse Erleben die Entscheidung. Das muß gesagt werden, obgleich Troeltsch sich lebhaft — und in gewissem Sinn nicht mit Unrecht — gegen den Gedanken gewehrt hat, daß schließlich auch eine Stellungnahme zum Christentum, wie er sie entwickele, doch in einer isolierten Vergewisserung durch die „spezifisch christliche Gewißheit" zustande komme.[1]) Neiu, in einem isolierten Erlebeu soll die vou ihm geforderte Stellunguahme zum Christentum gewiß nicht sich vollziehen. Vielmehr wird es ein Stück eigenen Erlebeus sein, wenn Troeltsch ausdrücklich betont, daß in einer religiösen Krise, wie der unseren, die Beschäftigung mit anderen Religionstypen sehr oft eine eruste iunere Angelegenheit sei und die Entscheidung oft durch wirkliche innere Schwankungen hindurch gehe. Wenn dann aber zugestanden wird, daß die Entscheidung zuletzt natürlich auf axiomatischer Stellungnahme beruht, so fragt sich eben, wie diese Stellungnahme zustande kommt. Wir erfahren, daß sie aus der Abwägung hervorgeht, aber wir erfahren nicht, wie denn diese Abwägung sich vollzieht. Verfügt Troeltsch

[1]) Absolutheit des Christentums p. 45/6.

über einen objektiven Maßstab für sie, oder sind es doch schließlich die verschiedenen religiösen Eindrücke selbst, welche sich gegeneinander abwägen, so daß der stärkste Eindruck schließlich der entscheidende ist? In letzterem Falle läge unmittelbar in dem religiösen Erleben die letzte Entscheidung. Nun würde Troeltsch das letztere kaum als seine Meinung zugeben. Auch nach seinen letzten Publikationen soll doch eben aus der Geschichte ein Maßstab der Beurteilung erwachsen. Aber auf der anderen Seite ist Troeltsch sich ebenso klar darüber, daß es einen rein objektiven Maßstab nicht gibt. Eben da,[1]) wo er um die Norm für die Gewinnung eines Maßstabes sich bemüht, erklärt er rundweg, daß ein solcher Maßstab schließlich Sache der persönlichen Überzeugung sei, ja er nennt ihn selbst die im Vergleich und in der Abwägung gewonnene persönliche sittlich-religiöse Überzeugung. Auch dieser Ausdruck stellt ja freilich dann sicher, daß jene Überzeugung, wie es unmittelbar nachher heißt, ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Aneignung und in der gewissenhaften Abwägung haben müsse. Aber wenn dann doch wieder ausdrücklich hinzugefügt wird, daß die letzte Entscheidung die subjektiv-persönliche innere Überführung sein müsse, so kehrt hier lediglich die oben gestellte Frage wieder. Alles kommt darauf an, wie diese innere Überführung zustande kommt. Und hier ist in der Tat doch nur zweierlei möglich: entweder lasse ich entscheidend sein, welche Eindrücke tatsächlich innerlich mich überführten, oder aber, wenn ich das nicht will, muß ich um objektive Kriterien für die Entscheidung mich bemühen. Eben das hat aber, soviel ich sehe, Troeltsch nirgends näher getan. Er wird sich dafür ja nicht auf seine an sich gewiß wertvollen Bemühungen berufen, die Religionsgeschichte so zu konstruieren, daß das Christentum als der Höhepunkt der Entwicklung erscheint. Auch er täuscht sich ja gewiß nicht darüber, daß der Buddhist seine religiöse Stellung durch einen ähnlichen Nachweis sicher stellen würde. Es fragt sich eben, ob aus der Geschichte selbst objektive Kriterien für die Entscheidung über Recht oder Unrecht einer derartigen Konstruktion entnommen werden können. Nun wird hernach noch

[1]) Absolutheit des Christentums p. 60 f.

darüber ein Wort zu sagen sein, wie man etwa versuchen kann, der Geschichte hier Antworten zu entlocken, aber es wird auch dort kein Zweifel darüber gelassen werden, daß schließlich auch diese Bemühungen notwendig durch das eigene religiöse Erleben bedingt sind. Wie immer daher man die Sache ansieht, immer wieder kommen wir zuletzt darauf hinaus, daß das eigene persönliche Erleben entscheidet.

Gleichwohl ist es begreiflich, wenn Troeltsch von seinem Standpunkte aus gegen eine einfache Anerkennung jenes Entweder-Oder hinsichtlich der Entstehung der christlichen Gewißheit sich sträubt. In einem gewissen Sinn ist nämlich in der Tat die von Troeltsch behauptete Gewißheit selbst eine zusammengesetzte Größe. So ist es bei Troeltsch, und so muß es überall da sein, wo man die Absolutheit des Christentums bewußtermaßen zurückstellt. Denn es ist selbstverständlich, daß auf dem Wege unmittelbaren religiösen Erlebens auch nur über den Gegenstand dieses Erlebens Gewißheit gewonnen werden kann. Ein Urteil über andere Religiosität kann daher in jener Gewißheit nur dann mitgesetzt sein, wenn wir in dem religiösen Erleben unmittelbar darüber gewiß werden, daß hier das tiefste religiöse Bedürfen seine absolute Befriedigung gefunden hat, — darin ist ja freilich sogleich die Gewißheit mit eingeschlossen, daß, was auch anderwärts an Religiosität begegnen mag, die vom Christen erlebte durch nichts überboten werden kann. Wenn dagegen die religiöse Erfahrung über diesen absoluten Charakter des Christentums nicht zu vergewissern vermag, dann kann freilich das Urteil über den Wert des Christentums nur auf dem Wege religionsgeschichtlicher Vergleichung gesucht werden. Nun war freilich vorhin festzustellen, daß auch für diese Vergleichung das eigene religiöse Erleben zunächst notwendig den Maßstab abgeben wird; und auch wenn über dem hypothetischen Nacherleben anderer Religiosität der Zweifel entsteht, ob nicht dort Höheres geboten wird, so kann wirkliche Gewißheit darüber doch wieder nur durch entsprechendes persönliches Erleben gewonnen werden. Es bleibt in diesem Sinne demnach dabei, daß zuletzt religiöses Erleben über alles entscheidet, aber Troeltsch hat insofern recht, als auf dem von ihm vertretenen Standpunkte eben dieses religiöse Erleben in zwiefacher Richtung wirksam wird:

einmal, insofern es eine unmittelbare Gewißheit um sich selbst begründet, sodann, insofern die religionsgeschichtliche Vergleichung tatsächlich notwendig an ihm sich orientiert. In diesem Sinne ist demnach in der Tat die von Troeltsch behauptete Gewißheit um das Christentum eine zusammengesetzte Größe, und eben daher auch der Weg zu ihr ein doppeltgestalteter.

Aber eben darin tritt nun zutage, welch ernste sachliche Differenzen doch zuletzt hinter diesen methodischen Fragen sich verbergen. Die Frage nach der Absolutheit des Christentums hat doch ungleich höhere Bedeutung, als Troeltsch zuzugeben geneigt ist. Troeltsch verbirgt sich den Ernst der Differenz, wenn er gelegentlich [1]) die beiden Sätze unwillkürlich gleichsetzt, daß für den Christen der letzte Entscheidungspunkt immer der sei, „daß er Gott nirgends so zu finden vermag, wie in Jesus", und: „daß er wirklich Gott gefunden habe". In Wirklichkeit ist zwischen den beiden letzten Sätzen ein ungeheuerer Unterschied. Ja, wenn auch Troeltsch der Meinung ist, daß es im Christentum zu einem wirklichen Finden Gottes im strengen Sinne kommt, dann ist damit über die Absolutheit des Christentums entschieden; denn höher hinauf geht es nicht, als Gott zu haben. Und eben um deswillen sind wir Christen geworden, weil wir Gott überall in der Welt und vielleicht auch in anderen Religionen vergeblich suchten und nicht fanden, weil wir nirgends Gott als unseres Gottes gewiß zu werden vermochten, bis wir bei Jesu Christo ankamen, und Gott in Christo uns ihm versöhnte und seiner gewiß und froh machte. Müßten wir uns dagegen damit einrichten, daß wir nur um deswillen Christen wären, weil wir Gott nirgends besser zu finden vermochten als in Christo, dann würde notwendig unser Christentum ein völlig anderes. Es würde nicht bloß um eine Schattierung ärmer, sondern seinem Wesen nach etwas anderes, so gewiß es zweierlei ist, Gottes gewiß sein, und grundsatzlich diese Gewißheit noch dahingestellt sein lassen zu müssen, von Gott berührt sein und mit ihm wirkliche Gemeinschaft haben. Fällt die Absolutheit des Christentums, dann ist auf rein religiösem Wege nur die Gewißheit erreichbar, daß Gott in einem irgendwie

[1]) Absolutheit des Christentums p. 85.

gearteten Verkehr mit dem Menschen steht. Und mag der Mensch dann auch von diesem Verkehr auf Grund seiner Erfahrung noch so hoch denken, an dem eigentlich entscheidenden Punkte muß er halt machen, ob er nun denn wirklich Gottes als seines Gottes zweifellos gewiß sein dürfe. Und nur das darf ihm ein gewisser Trost sein, daß er auf dem Wege einer religionsphilosophischen Überschau sich deutlich zu machen imstande ist, daß er wenigstens in einer anderen Religion nicht weiter käme. Der schlichte Christ aber, der solche Untersuchungen nicht mitmachen kann, würde auch auf diesen Trost verzichten müssen, er hätte sich lediglich damit einzurichten, daß er nicht wisse, ob er nicht noch eines anderen warten müsse, und tatsächlich hieße das, daß er eben des anderen zu warten habe, der aus dieser Unsicherheit ihn herausreiße.

In diesem Sinne entscheidet demnach die Stellung zur Absolutheit des Christentums in der Tat auch über die methodische Frage. Erst, wenn darüber Klarheit geschafft ist, mag man die weitere Frage ins Auge fassen, welche Bedeutung der verschiedenen Stellung zum Supranaturalismus für unseren Zusammenhang zukommt. Und zwar ist dabei wieder scharf zu unterscheiden, in welchem Sinne vom Supranaturalismus die Rede ist. Wird er nur als allgemeine Anerkennung einer wirklichen Gottesberührung in der Religion verstanden, dann bildet er für die besprochenen Auffassungen die gemeinsame Voraussetzung. Man kann ja sehr zweifelhaft sein, ob es Troeltsch wirklich gelungen ist, die Anerkennung einer transzendenten Welt mit der Immanenz Gottes, die er zugleich lebhaft betont, in Einklang zu bringen, das hat für das Verständnis seines Gottesbegriffes, wie vor allem auch seines Entwicklungsbegriffes entscheidende Bedeutung. Hier dagegen darf davon abgesehen werden, denn einmal kann man an sich nur Troeltsch darin recht geben, daß es eine der bedeutsamsten Aufgaben der Theologie der Gegenwart ist, neben der Transzendenz Gottes die gerade auf Grund der Schrift zugleich zu betonende Immanenz ebenso zur Geltung kommen zu lassen. Sodann aber haben wir es hier ja schließlich nur mit der methodischen Seite der Sache zu tun, dafür dürfen wir uns an der Tatsache genügen lassen, daß auch nach Troeltsch für die aktualisierte

Religion die innige Berührung mit der transzendenten Realität konstitutiv ist.

Dagegen steht er ja freilich dem Supranaturalismus im engeren Sinne, wie gezeigt wurde, scharf ablehnend gegenüber, und auch darauf wurde schon hingewiesen, daß er auch hier den eigentlich letzten Differenzpunkt sieht. Wo man die Behauptung zu vertreten sich getraue, daß das Christentum auf einer in einzigartigem Sinne übernatürlichen Offenbarung ruhe, da sei es auch konsequent, wenn über diese Offenbarung in einem isolierten Erlebnis Vergewisserung gesucht werde, das ebenfalls auf der Kausalität des Wunders beruhe. Nun hat Troeltsch selbstverständlich darin recht, daß die letzte sachliche Differenz in der Tat durch die Stellung zum Supranaturalismus in diesem Sinne bedingt ist. Auch die Absolutheit des Christentums, wie sie vorhin festgestellt wurde, läßt sich nur dann wirklich aufrecht erhalten, wenn wir mit gutem Grunde an ein wunderbares einzigartiges Eingehen Gottes in die Geschichte glauben. Ebenso hat das notwendig zur Folge, daß nun auch die Gewißheit um diese Offenbarung selbst nur in einem in strengem Sinne übernatürlichen Erlebnis zustande kommen kann. Gleichwohl ist es unrichtig, wenn daraus die Konsequenz gezogen werden soll, daß auch für die Frage nach der Rechenschaftslegung des Christen über seine Gewißheit die Stellung zum Supranaturalismus die primär entscheidende sei. Das wäre nur dann der Fall, wenn die christliche Gewißheit von vornherein grundsätzlich angesehen durch die Reflexion auf die Einzigartigkeit und Wunderkausalität des zentralen religiösen Erlebnisses zustande käme, oder heute doch die Selbstbesinnung über das Recht oder Unrecht unserer Gewißheit in erster Linie durch Reflexion auf formale Kriterien vollzogen werden müßte. In Wirklichkeit ist die Entstehung der christlichen Gewißheit primär durchaus *inhaltlich* bedingt. Eben darum ist es auch von vornherein falsch, wenn man in der früher angedeuteten Weise freilich eine allgemeine Vergewisserung um Transzendentes auf dem Wege rein religiosen Erlebens für möglich hält, dagegen an der Möglichkeit einer inhaltlichen Näherbestimmung dieser Transzendenz verzweifelt. Tatsächlich kann es offenbar keine religiöse Gewißheit um eine wirkliche Gottesberührung geben, mit der nicht notwendig ein ganz bestimmter

Inhalt verbunden wäre, und auch die nachträgliche Selbstbesinnung auf jenes Erlebnis kann sich nicht vollziehen, ohne daß sie sofort zu der Frage nach dem Recht oder Unrecht eines bestimmten Inhalts würde. Dann ist ja freilich richtig, und mag hier schon ausgesprochen sein, daß gewiß auch für die Selbstbesinnung des Christen die Erinnerung an das von ihm erlebte Wunder als solches Bedeutung hat, aber es wird nachher ebenso noch deutlich genug werden, daß alles, was von diesem Wunder empirisch feststellbar ist, doch nicht ausreichen würde, die Gewißheit um dieses Wunder wirklich zu tragen. Vielmehr handelt es sich auch hier zuletzt um eine Glaubensgewißheit, die in der anderen Gewißheit um einen persönlich erlebten Offenbarungsinhalt wurzelt. Primär hängt demnach alle christliche Gewißheit zuletzt daran, daß die auf den Christen eindringende Gottesoffenbarung sich ihm als die absolute Befriedigung des in ihm angelegten — freilich erst unter jenem Offenbarungseindruck ihm selbst ganz zum Bewußtsein gekommenen — religiösen Bedarfs beglaubigt.

Indes das alles kann erst innerhalb der systematischen Darstellung ganz deutlich werden. Hier konnte es uns lediglich darauf ankommen, vorläufig festzustellen, in welchem Umfang in der Tat die sachlichen Differenzen auch über die methodische Frage entscheiden, und es bleibt nur übrig, das Resultat zu ziehen. Wo man an der Absolutheit des Christentums verzweifelt, da scheint man zu einer Wertbeurteilung des Christentums nur so kommen zu können, daß man das unmittelbare religiöse Erleben durch eine vergleichende Überschau der gesamten Religionsgeschichte ergänzt, — tatsächlich wird freilich auch für das Urteil, das so sich bildet, das Erleben derjenigen Religiosität, in welcher man die tiefste Befriedigung seines religiösen Bedarfes fand, zuletzt entscheidend sein. Ist dagegen das Christentum im Sinne des Supranaturalismus absolute Religion, dann schließt der Supranaturalismus von vornherein die Möglichkeit aus, über eine supranaturale Größe auf rationalem Wege Vergewisserung suchen zu können. In der Absolutheit des Christentums liegt dagegen begründet, daß auch seine Wertbeurteilung in dem religiösen Erlebnis selbst mit gewonnen wird, mag auch noch so viel rationale Untersuchung, insonderheit auch in noch so weitem Umfang theoretische und

praktische Auseinandersetzung mit fremder Religiosität vorausgegangen sein: Christ wird man nur dadurch, daß Gott in Christo den Glauben an sich uns abzwingt und in diesem Glauben die absolute Befriedigung des religiösen Bedarfes uns erleben läßt.

Dann aber verfährt der Theologe auch lediglich sachgemäß, wenn er über seine Gewißheit so Rechenschaft gibt, daß er auf jene grundlegliche Erfahrung zurückgeht. Es handelt sich dabei also ganz und gar nicht darum, daß die Theologie ihre Position an einem unkontrollierbaren Punkt in Sicherheit bringen wollte, vielmehr zwingt zu einem solchen Verfahren lediglich der Tatbestand, von dem wissenschaftlich Rechenschaft gegeben werden soll. In der schlichten Anerkennung dieses Tatbestandes darf der Christ auch nicht dadurch sich irre machen lassen, daß man jenes Erlebnis von vornherein als ein isoliertes zu diskreditieren sucht und eine völlige wissenschaftliche Isolierung der Theologie als eine Folge seiner Betonung vorhersagt. In einem gewissen Sinn ist jenes Erlebnis in der Tat ein isoliertes, und Christentum und christliche Gewißheit ist nur um den Preis dieser Isolierung zu haben. Christliche Gewißheit kommt nun einmal nur so zustande, daß der Mensch sich Gott persönlich gegenüberstellt und die geschichtliche Offenbarung in dem Offenbarungswort gerade zu einem Wort Gottes an sich selbst werden läßt. Aber wenn der Christ in diesem Sinn in dem religiösen Erlebnis wirklich mit Gott allein ist, so ist es doch anderseits eben geschichtliche Offenbarung, in der Gott seine Zuwendung zur Menschheit vollzogen hat, und auch den einzelnen Menschen erreicht diese Gottesoffenbarung nur in der Wirklichkeit einer ganz bestimmten Situation. Daher kann ein Christ von dem letzten Grund seiner Gewißheit gar nicht Rechenschaft geben, ohne daß er sie auch zu der mannigfachen Welt der Wirklichkeit, in der sie sich vollzieht, in Beziehung setzt und mit ihr auseinandersetzt. Da wird deutlich genug werden, wie wenig die Theologie es auf eine Isolierung ihrer Position abgesehen hat.

Insbesondere mag hier auch nachdrücklich anerkannt sein, daß der Christ seine Gewißheit nicht behaupten kann, ohne sich mit

der Tatsache auseinanderzusetzen, daß das Christentum zu mannigfach gearteter anderer Religiosität in formale Gleiche tritt. Zwar kann es auch für den wissenschaftlich Gebildeten keineswegs für das Normale gelten, daß er von vornherein nur durch bewußte Auseinandersetzung mit fremder Religiosität hindurch Christ werde. Das Normale vielmehr ist gerade dies, daß der Christ innerhalb der Christenheit unter der Selbstbezeugung des in Christo offenbaren Gottes ganz unmittelbar in die Gewißheit um ihn hineinwächst. Daraus folgt aber keineswegs, daß der Christ etwa auch nachträglich eine Auseinandersetzung mit fremder Religiosität ebensowohl unterlassen könnte. Die einfache Tatsache vielmehr, daß auch außerhalb des Christentums Religionen mit dem Anspruch auf Wahrheit, ja vielleicht gar Absolutheit begegnen, muß ja dem Christen die Frage aufdrängen, ob seine Erfahrung nicht doch etwa auf Selbsttäuschung beruhe. Irgendwie wird daher jeder Christ mit diesem Anspruch sich auseinandersetzen müssen, in wissenschaftlicher Form aber kann die christliche Gewißheit nur dann sich behaupten, wenn sie auch in wissenschaftlicher Form jene Auseinandersetzung vollzieht.

Wie dagegen diese Auseinandersetzung zu geschehen hat, ist eine Frage durchaus sekundärer Natur. Sie kann auf zwiefache Weise geschehen. Dem Ausgang von der christlichen Gewißheit würde an sich ja am meisten entsprechen, wenn die Untersuchung sofort auf den Nachweis hinausgeführt würde, daß von dieser Gewißheit aus die fremde Religiosität ebensosehr in ihrer relativen Wahrheit, wie in ihrem Irrtum verstanden werden könne. Aber es steht, grundsätzlich angesehen, auch nichts dem entgegen, wenn auch innerhalb einer Lehre von der christlichen Gewißheit jene Auseinandersetzung so vollzogen wird, daß die Untersuchung zunächst sich auf den Boden der allgemeinen Religiosität stellt, um von da aus erst zum Christentum hinzuführen. Alle die Schranken, die für ein derartiges Verfahren früher nachgewiesen sind, werden auch hier dann freilich deutlich genug hervortreten, innerhalb dieser Schranken aber empfiehlt sich jenes Verfahren auch in einer Lehre von der christlichen Gewißheit, weil so am getreusten das Verfahren wissenschaftlich nachgebildet wird, in dem tatsächlich jene Auseinandersetzung sich zu vollziehen hat.

Denn, wenn der Christ ernsthaft die Frage sich stellt, ob nicht jene anderen Religionen mit ihrem Anspruch auf Wahrheit im Recht sein könnten, dann heißt das in der Tat nichts anderes, als daß hypothetisch das Recht der eigenen Religiosität in Frage gestellt wird. Zwar nicht so, als ob der Christ im Interesse einer derartigen Untersuchung erst künstlich die unmittelbare Gewißheit um das Christentum, die ihm erfahrungsmäßig innewohnt, zum Zessieren bringen müßte. Das hieße nichts anderes als Gott versuchen und würde zugleich dem wissenschaftlichen Verfahren nur hinderlich sein, so gewiß dasselbe nach dem Ausgeführten durch kräftiges eigenes religiöses Leben bedingt ist. Wohl aber versteht sich von selbst, daß in der bezeichneten Untersuchung der Christ die von ihm erlebte Gewißheit nicht selbst entscheidend sein lassen kann. Er will ja gerade wissen, ob diese Gewißheit nicht doch auf einem Irrtum beruhen könnte. Daher kann für diese Untersuchung das eigene religiöse Leben nur als ein Mittel in Betracht kommen, um des Verständnisses fremder Religiosität sich zu bemächtigen.

Hält man den Christen für einen ernsthaften Menschen, der kein Gefallen daran haben kann, sich selbst zu täuschen, dann muß man auch begreifen, daß gerade der Christ aufs stärkste für seine Selbstbesinnung daran interessiert ist, einen möglichst objektiven Maßstab für die Wertbeurteilung der Religionen zu gewinnen. Nun wird Troeltsch recht behalten, wenn er von einem metaphysischen Verfahren für die Gewinnung eines derartigen Maßstabes nichts hält; immer wieder wird es darauf hinauskommen, daß der Christ unwillkürlich von seinem persönlichen Besitz aus zu einer Konstruktion religiösen Bedarfes als eines allgemein menschlichen kommt, der dann freilich im Christentum notwendig als realisiert erscheint. Objektiveren Boden betreten wir in der Tat erst in der Geschichte, nur erhielten wir bei Troeltsch auf die Frage keine Antwort, *wie* man denn aus der Geschichte einen Maßstab der Wertbeurteilung ablesen könne. Nur so wird das geschehen können, daß die verschiedenen Linien festgestellt werden, die in einer bestimmten Religiosität vorliegen, und zugleich deutlich zu machen versucht wird, wie diese Linien mannigfach in Konflikt miteinander zu geraten scheinen, — daraus erwachsen religiöse

Fragestellungen, auf die in anderen Religionen eine Antwort gegeben wird, durch die eben diese Religionen als höhere sich erweisen. Auch bei diesem Verfahren wird freilich immer wieder sich herausstellen, wie wenig der Mensch sich von seinem eigenen religiösen Erleben ganz losmachen kann, ja, wie wenig ohne ein solches überhaupt zu einer wirklichen Gruppierung der Religionen zu kommen ist. Innerhalb einer Lehre von der christlichen Gewißheit braucht das aber auch gar nicht irgendwie verdeckt zu werden, da bei der nachdrücklichen Betonung des religiösen Erlebens, von der die Untersuchung herkommt, durchaus von vornherein etwas derartiges erwartet werden muß. Überflüssig wird dadurch das ganze Verfahren hier keineswegs. Sich selbst vermag der Christ auf diese Weise deutlich zu machen, daß in der Tat die Tatsache fremder Religiosität seine Gewißheit nicht zu beunruhigen braucht, ihr vielmehr helfen muß, über sich selbst klarer zu werden, für den Fernstehenden aber entsteht so ein Entwurf der Religionsphilosophie, der getrost es darauf ankommen lassen darf, ob irgendwie sonst bei allseitiger Benutzung des objektiv Feststellbaren eine so einheitliche Konstruktion der Religionsgeschichte erreichbar ist. Das aber ist zuletzt die wissenschaftlich allein mögliche Probe auf das Recht oder Unrecht einer derartigen Konstruktion.

Nach dem allen dürfte deutlich genug geworden sein, worauf es hier *nicht* abgesehen ist und worauf es dagegen abgesehen ist. Nicht darauf, daß einer Isolierung der Theologie und einer Entlastung ihrer wissenschaftlichen Rechenschaftsablegung das Wort geredet werden sollte. Allein vielmehr darauf, daß mit unerbittlicher Schärfe auf die Grenzen hingewiesen werden sollte, die allem rein wissenschaftlichen Verfahren hier gezogen sind. An diese Grenzen zu erinnern, ist ein sehr undankbares, aber notwendiges Geschäft, — notwendig nicht nur im Blick auf die Arbeit innerhalb der Theologie, sondern noch mehr im Blick auf die Arbeit außer ihr. Es hilft wirklich nichts, daß man bei religionsphilosophischen Konstruktionen den Anspruch erhebt, allein im Namen der Wissenschaft zu sprechen, während tatsächlich doch das eigene religiose Leben entscheidende Bedeutung hat. Will niemand anderes darüber Klarheit schaffen, so tue es

jedenfalls die Theologie. Gerade so wird sie helfen, daß über das objektiv Feststellbare wirkliche Verständigung möglich wird, und daß zugleich für die mannigfache Art des religiösen Lebens in einer Weise der Blick geschärft wird, die zwar vielleicht nicht ohne weiteres für gegenseitige Verständigung, wohl aber für eigenes religiöses Erleben den Boden bereiten hilft, auf welchem zuletzt die Entscheidung fällt.

II.

Zusammenhängende Darstellung.[1])

1.

Die christliche Wahrheitsgewißheit als Erfahrungs- und Glaubensgewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung.

Nach dem letzten Grunde christlicher Wahrheitsgewißheit soll gefragt werden. Und am Eingang wurde bereits die Frage näher

[1]) Von der reichen Literatur, die hierher gehörige Fragen behandelt, soweit sie nicht unter I schon erwähnt ist oder noch in den folgenden Ausführungen erwähnt wird, können hier nur noch einzelne Spezialschriften und Abhandlungen genannt werden: Kirn, Glaube und Geschichte 1900 (dort ist auch auf p. 27 die gesamte, auf das bezeichnete Thema bezügliche neuere Literatur angegeben); Köstlin, Der Glaube 1895. Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen nach dem Zeugnisse der Apostel 1899; Derselbe, Zur Würdigung des religiösen Erlebens N.K.Z. 1908, p. 907 ff. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit 1906. Haack, Über Wesen und Bedeutung der christlichen Erfahrung 1894. Wendt, Der Erfahrungsbeweis im Christentum 1897. Schian, Der Begriff „Erfahrung" in der Dogmatik; Protest. Monatshefte 1898, p. 378 ff. H. Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung; ibid. 1899 p. 217 ff. Haack, Die Autorität der heil. Schrift 1899. Kunze, Evangel. und kathol. Schriftprinzip 1899. Wobbermin, Die innere Erfahrung usw. 1894. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901; Derselbe, Die geistigen Strömungen der Gegenwart 1904. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit 1903. Sogemeier, Der Begriff der christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht 1902. Ewald, Die christliche Glaubensgewißheit als Grundlage einer Weltanschauung 1906. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt von Wobbermin 1907.

Digitized by Google

dahin fixiert, was das für ein Punkt sei, auf den der Christ sich zurückziehe, wenn er von dem letzten Grund seiner Gewißheit Rechenschaft geben solle. Damit scheint dann freilich die Antwort von vornherein nach der Richtung festgelegt zu sein, daß sie notwendig subjektiven Charakter tragen muß.

In gewissem Sinne ist dem in der Tat so. Nur soll mit der aufgeworfenen Fragestellung nicht etwa auch darüber im voraus etwas ausgemacht sein, ob nicht eben diese Gewißheit zugleich objektive Gültigkeit beansprucht, sowie man dieses Prädikat zu verstehen pflegt. Vielmehr wird nachher sehr ernstlich zu untersuchen sein, ob überhaupt eine Unterscheidung objektiver und subjektiver Gewißheit ein Recht hat, und vollends wird dann gefragt werden müssen, ob die christliche Gewißheit in besonderem Sinne eine subjektive heißen dürfe. Nur das sollte hier mit jener Fragestellung festgestellt sein, daß alle Gewißheit insofern notwendig subjektiven Charakter trägt, als wir eben unter Gewißheit den Zustand subjektiven Versichertseins verstehen. Soweit jene Unterscheidung diese einfache Erkenntnis zu verdunkeln geeignet ist, wirkt sie jedenfalls verwirrend.[1]) Wo wir einer Sache gewiß zu sein behaupten, da wollen wir zunächst nichts weiter aussagen, als daß wir jedenfalls — vielleicht trotz entgegenstehender anders lautender Urteile, ja vielleicht trotz lebhafter Bedenken, die uns selbst gekommen sind — die Sache nicht anders denken können, als wie wir sie eben denken.[2]) Insofern ist die Gewißheit mit dem Bewußtsein identisch, in dem Vollzug einer bestimmten Vorstellung einem Zwange zu unterliegen, dem wir uns nicht entziehen könnten, ohne zuletzt mit uns selbst in Widerspruch zu treten. Welcher Art aber dieser Zwang ist, bestimmt sich näher nach der Weise, wie der betreffende Gegenstand Objekt unserer Erkenntnis geworden ist. Ist es die Erfahrung, die ihn uns zugeführt hat, so wird unsere Selbstbesinnung auf den Grund unserer Gewißheit

[1]) Man vergleiche die Ausführungen bei Grung, Das Problem der Gewißheit p. 16 und besonders seine Auseinandersetzung mit Wundt p. 94ff. Die in Frage kommenden Erörterungen Wundts finden sich in der Logik I, p. 378ff.

[2]) Vgl. auch Kirn, Über Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit 1890, p. 3.

darüber sich zu vergewissern haben, daß das Bild, das wir gegenwärtig von ihm in uns tragen, dem Eindruck entspricht, unter dem wir in der entscheidenden Erfahrung unsere Gewißheit zu vollziehen gezwungen sind.

Hat demnach eine Verständigung über den Grund, der uns an der christlichen Gewißheit festzuhalten zwingt, notwendig eine Verständigung über das Wesen dieser Gewißheit zur Voraussetzung, so erhebt sich damit sogleich am Eingang eine Vorfrage, welche die ganze Untersuchung in der beabsichtigten Form unmöglich zu machen droht. Wenigstens hat v. Hofmann gegen den Frankschen Versuch das Bedenken geltend gemacht, daß, ehe die Frage, warum ich glaube, Beantwortung finden könne, zunächst die andere Frage beantwortet sein wolle, was ich glaube.[1]) Nun ist diese Einrede dem von Frank inne gehaltenen Verfahren gegenüber gewiß nicht begründet, insofern bei Frank nach der ganzen Anlage seines Systems der Gewißheit mit dem fortschreitenden Nachweis der Vergewisserung zugleich fortschreitend der Gegenstand der christlichen Gewißheit selbst notwendig zur Aussage kommt. Ganz anders scheint es dagegen da zu stehen, wo die Franksche Weise, von der Erfahrung der Tatsache der Wiedergeburt aus der Glaubensobjekte sich zu bemächtigen, grundsätzlich abgelehnt wird. Hier scheint der Feststellung des Glaubensgrundes notwendig eine genaue Beschreibung des Glaubensinhaltes vorangehen zu müssen.

Indes wird es jedenfalls in unserem Falle keiner allgemeinen Erörterung darüber bedürfen, in welchem Umfang jene Forderung wirklich zu Recht besteht. Wird kein System der Gewißheit beabsichtigt, soll vielmehr lediglich der letzte Punkt festgelegt werden, welcher die christliche Gewißheit trägt, so wird es unter allen Umständen dafür ausreichen, von einer Benennung der christlichen Zentralgewißheit auszugehen, so gewiß der Charakter dieser Zentralgewißheit für die Weise der Begründung unserer Gewißheit überhaupt entscheidend sein muß. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß es eine solche Zentralgewißheit gibt. Wäre die christliche Wahrheitsgewißheit nur ein Konglomerat von einzelnen christlichen Lehrsätzen, so würden diese allerdings erst zusammengestellt werden

[1]) v. Hofmann, theologische Ethik p. 13 ff.

müssen, ehe man nach dem Gewißheitsgrunde fragen dürfte. Nun ist aber in Wirklichkeit die christliche Wahrheit nichts weniger als solch ein Haufe von Lehrsatzen. Sie bezieht sich überhaupt nicht in erster Linie auf Lehrsätze sondern auf einen Tatbestand, den Tatbestand unserer Gemeinschaft mit Gott. Alles, was den Anspruch erheben will, christliche Wahrheit zu sein, muß irgendwie dazu dienen, diese Gottesgemeinschaft nach ihrem Wesen, ihrem Werden und ihrer Vollendung zu beschreiben. Ist dem so, dann hat die Frage nach dem Grunde christlicher Gewißheit dort allerdings ihre grundsätzliche Beantwortung gefunden, wo die Weise nachgewiesen ist, in der die Gewißheit der Gottesgemeinschaft dem Christen sich verbürgt.

Freilich bedarf das einer näheren Bestimmung. Mit Absicht ist nämlich vermieden, den Gesamtinhalt der christlichen Wahrheit als eine Entfaltung des Tatbestandes der Gottesgemeinschaft zu bezeichnen. Der Ausdruck ist mißverständlich. Er braucht freilich nichts weiter besagen zu wollen, als daß die Gottesgemeinschaft in dem ganzen Umfang gemeint ist, wie sie tatsächlich in Kraft der sie begründenden Gottesoffenbarung sich gestaltet. Dann bringt der Ausdruck die obige Beschreibung dessen, was unter christlicher Wahrheit zu verstehen ist, in der Tat nur auf eine kurze Formel.

Er kann aber auch so verstanden werden, als solle und könne aus dem Fundamentalsatz, daß das Christentum Gottesgemeinschaft sei, das Ganze der christlichen Wahrheit abgeleitet werden; — dann ist er bestimmt abzulehnen. Denn das käme notwendig auf die Vorstellung hinaus, als ob wir von unseren Begriffen aus den Reichtum der Gottesgemeinschaft konstruieren könnten, während wir doch nur in demütigem Glauben vor den Wundern der göttlichen Offenbarung, welche unsere Gottesgemeinschaft trägt, anbeten können. Um deswillen darf die Zurückführung der ganzen Untersuchung auf die Frage nach dem letzten Grunde der Gottesgemeinschaft nicht so verstanden werden, als ob diese zunächst als vergewissert aufgezeigt werden sollte, um dann aus ihr die einzelnen Stücke der christlichen Wahrheit zu entnehmen. Vielmehr ist der behauptete Zusammenhang zwischen der Gewißheit um unsere Gottesgemeinschaft und der Gewißheit um die einzelnen vom Glauben behaupteten Realitäten nur in dem Sinne eines unlösbaren

Wechselverhältnisses gemeint. Wir können unserer Gottesgemeinschaft nur in dem Maße gewiß sein, als wir der Realitäten, welche sie begründen oder von ihr umschlossen werden, gewiß sind. Aber wir können auch umgekehrt wirkliche religiöse Gewißheit um diese nur in dem Umfange haben, als wir in jene hineinwachsen. Nur in diesem Sinne hängt die ganze Frage nach der christlichen Wahrheitsvergewisserung davon ab, daß wir über die Weise Klarheit schaffen, in der die Gewißheit der Gottesgemeinschaft sich verbürgen muß.

Was damit gesagt ist, wird hinsichtlich des entscheidenden Hauptpunktes noch deutlicher werden, wenn wir einen Augenblick ein Bedenken ins Auge fassen, das sich dem gewählten Ausgangspunkte gegenüber sehr nahe legen kann. Zwar darüber wird weitgehendes Einverständnis vorausgesetzt werden dürfen, daß es dem Christentum eigentümlich ist, Gottesgemeinschaft zu sein. Man möchte aber vermissen, daß nicht sogleich in die Beschreibung der grundlegenden Gewißheit die Beziehung auf Christum aufgenommen sei. Wenn doch auch andere Religionen Gottesgemeinschaft behaupten, so scheint die christliche Gewißheit sofort bestimmt dahin näher fixiert werden zu müssen, daß es hier um eine durch Christum vermittelte Gottesgemeinschaft sich handle. Und um so mehr möchte man einen derartigen Zusatz vermissen, als unleugbar das Interesse unserer Themafrage besonders an der geschichtlichen Vermittlung des Christenstandes hängt. Gerade dann, wenn der Christ angeleitet werden soll, über die Grundlagen seiner Gewißheit sich Rechenschaft zu geben, kann eine auf die Gewißheit der Gottesgemeinschaft bezogene Fragestellung vielleicht einen Augenblick direkt enttäuschen. Der Christ hat etwa zunächst den Eindruck, daß damit etwas sehr Selbstverständliches zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werde; wie sollte er überhaupt in die Lage kommen, nach der Realität dessen erst lange zu fragen, was er täglich unmittelbar erlebt? Ganz anders kann es dagegen mit der Frage zu stehen scheinen, mit welchem Rechte der Christ für seine Gewißheit auf geschichtliche Instanzen sich berufe. Hier scheinen auch dem gereiften Christen etwa immer noch wieder Zweifel kommen zu können.

Über das Recht oder Unrecht dieses Einwandes, der unleugbar

einer weitverbreiteten Stimmung entspricht, sich klar zu werden, ist von fundamentaler Bedeutung für das ganze Verständnis der christlichen Wahrheitsgewißheit. Nun kann darüber wieder kein Zweifel sein, daß die von dem Christen behauptete Gottesgemeinschaft an ihrer Vermittlung durch Christum ihr näheres Charakteristikum hat. Die Weise aber, wie jene Einrede diese geschichtliche Vermittlung betonen und sicher stellen will, setzt sich tatsächlich mit dieser ihrer Absicht in Widerspruch. Wenn es nämlich wirklich wahr wäre, daß die Realität der Gottesgemeinschaft unabhängig von der Gewißheit ihrer geschichtlichen Vermittlung unmittelbar dem Christen als Realität sich verbürgte, so wäre damit tatsächlich über den religiösen Wert der Gewißheit um jene Vermittlung das Urteil gesprochen. Denn höhere Gewißheit als die um die Gottesgemeinschaft kann es für den Christen nicht geben. Höchstens möchte ein Bedürfnis nach Erkenntnis Befriedigung finden, wenn der Christ nachträglich erst über das Recht einer Gewißheit um die geschichtliche Vermittlung seines Christenstandes sich Klarheit zu verschaffen hätte. Direkt religiöse Bedeutung hätte eine solche nachträgliche Vergewisserung nicht.

Oder macht dieses Urteil etwa einer Verwechslung der Heilsgewißheit und Wahrheitgewißheit sich schuldig? So kann es scheinen; und daß dieser Schein besteht, darauf beruht es offenbar, daß auch reife Christen, welche die Gewißheit ihrer persönlichen Gottesgemeinschaft allein auf Christum gründen, doch jener Einrede einen Augenblick zugänglich sein können. Sie sind sich freilich lebhaft bewußt, wie sie um die Gewißheit ihrer persönlichen Gottesgemeinschaft immer wieder ringen müssen, aber sie haben nicht die Empfindung, daß unter diesem Schwanken in gleicher Weise auch ihre Gewißheit um die Realität des Gedankens der Gottesgemeinschaft überhaupt bedroht werde. Dieser Beobachtung, welche der gläubige Christ an sich selbst macht, scheint die andere Tatsache zur Bestätigung zu dienen, daß die Vorstellung einer Gottesgemeinschaft in weitem Umfange auch von solchen als selbstverständliche Realität behandelt wird, welche vielleicht nach persönlicher Gewißheit des Heils noch nie gefragt haben.

Nun wird noch wiederholt die Frage unter verschiedenen Gesichtspunkten zu beleuchten sein, inwieweit Heils- und Wahrheits-

gewißheit tatsächlich auseinander treten können. Grundsatzlich angesehen aber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wirkliche Gewißheit um die Realität und Wahrheit einer Gottesgemeinschaft nur so erreicht wird, daß der Mensch seiner persönlichen Gottesgemeinschaft gewiß wird. Wenn der Gedanke einer Gottesgemeinschaft auch da als etwas Selbstverständliches behandelt wird, wo persönliches Heilsverlangen überhaupt nicht rege ist, da gibt eben dieser Mangel auch die Erklärung für jenes Urteil. Wo dagegen ein Mensch aus der Stumpfheit, die überkommene Anschauungen als wirklich sich gefallen läßt, ohne über ihre Tragweite sich überhaupt Gedanken zu machen, zu dem Verlangen nach persönlichem Leben erwacht, da wird der Gedanke, daß der unendliche und heilige Gott mit dem endlichen, sündigen Menschen Gemeinschaft halten wolle, so ungeheuer groß, daß der Mensch diesen Gedanken nur dann zu bejahen wagt, wenn er dem demütigen Glauben als persönliche Erfahrung sich aufzwingt. Wenn aber auch der gläubige Christ zu dem Urteil geneigt ist, daß die Gewißheit um die Realität der Vorstellung einer Gottesgemeinschaft gegen das Schwanken hinsichtlich der persönlichen Gewißheit um diese relativ gleichgültig sich verhalte, so kann das einen doppelten Grund haben. Vielleicht begegnet auch dem Christen dabei unwillkürlich, daß er den Gedanken einer Gottesgemeinschaft mit dem Gedanken eines Verkehrs Gottes mit den Menschen zusammenwirft. Unsere christliche Gewißheit geht eben nicht etwa nur darauf, daß Gott in irgendwelcher Weise mit uns „verkehre", sondern richtet sich auf das andere, daß Gott mit uns Gemeinschaft habe. Gemeinschaft aber bedeutet ein Verhältnis wesenhafter Zusammengehörigkeit; Gewißheit um die Gottesgemeinschaft ist Gewißheit um das: „du mein, ich dein". Dann begreift sich freilich, daß dem Christen diese Gewißheit einen Augenblick entschwinden kann, ohne daß ihm um deswillen auch schon die Gewißheit um einen Verkehr Gottes mit den Menschen entschwände. Selbst wenn der Christ wollte, könnte er gar nicht mit einem Schlage das Gedächtnis der mannigfaltigen Einwirkungen, die er von Gott erlebt hat, auslöschen, und jede neue Gotteserfahrung, die er macht, ist ja notwendig zugleich eine Erneuerung seiner Gewißheit um jenen Verkehr Gottes mit ihm. Indes ist zuzugeben, daß auch da noch, wo der Christ

die Gottesgemeinschaft im strengen Sinne im Auge hat, er doch zwischen Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit an diesem Punkte zu scheiden geneigt sein kann. Das will dann von da aus verstanden sein, daß der Christ eben immer nur an sich selbst das Bewußtsein der Unwürdigkeit kennen lernt, welche die Glaubensgewißheit um die Gottesgemeinschaft zu einem solchen Wunder macht. Von da aus begreift sich, daß der Christ die Verneinung der Realität einer Gottesgemeinschaft noch geradezu als Gotteslasterung empfinden kann, wenn er sie auch für sich unter dem schmerzlichen Eindrucke seiner Unwürdigkeit nicht mehr zu bejahen wagt. Immer aber kann es in einem solchen Falle doch nur um ein Übergangsstadium sich handeln. Wo die Gewißheit um seine persönliche Gottesgemeinschaft dem Christen definitiv entschwindet, da wird ihm notwendig zuletzt auch das Verstandnis und die Gewißheit um den Gedanken der Gottesgemeinschaft überhaupt entschwinden; — sei es, daß er auf seine frühere Erfahrung mit wehmütigem Lächeln als auf eine freundliche Einbildung zurückblickt, oder aber — und das ist das letzte Stadium der Entwicklung — sie als gefährliche Selbsttäuschung bitter bekämpft.

Sind aber in diesem über alles entscheidenden Punkte prinzipiell angesehen Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit unlösbar verbunden zu denken, dann muß allerdings von Anfang an Klarheit darüber geschaffen werden, daß in der Gewißheit der Gottesgemeinschaft für den Christen zuletzt alles so sehr beschlossen liegt, daß sie schlechterdings durch nichts überboten werden kann. Alles demnach auch, was über Christum und die durch ihn begründete Heilsvermittlung zu sagen ist, darf nicht als etwas erscheinen, was nicht in der Gewißheit des Christen um seine Gottesgemeinschaft beschlossen läge. Es ist eben nicht richtig, daß die im Christentum erreichte und die von anderen Religionen behauptete Gottesgemeinschaft nur hinsichtlich der Weise ihrer Vermittlung in einer für ihr eigenstes Wesen schließlich mehr oder weniger sekundären Weise sich modifizierten. Vielmehr ist der Christ gewiß, daß Gottesgemeinschaft in dem strengen Sinne, wie sie in dem Christentum verstanden wird, eben auch nur durch Christum ermöglicht ist. Darüber sich klar zu werden ist demnach das allererste, was von dem Christen, der wirklich über die Grundlagen

seiner Gewißheit sich Rechenschaft verschaffen will, gefordert werden muß. Um deswillen ist es ganz und gar nicht auf eine Zurückstellnug der geschichtlichen Tatsachen, die unseren Glauben tragen, abgesehen, wenn in der Beschreibnng der zentralen christlichen Gewißheit zunächst von ihnen abstrahiert wird. Der Christ soll vielmehr gerade auf diese Weise gezwungen werden, darüber mit sich ins reine zu kommeu, daß seine Gewißheit um seine Gottesgemeinschaft unlösbar mit der Gewißheit um die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo verknüpft ist. Auch die Untersuchung hier wird daher sofort zu dem Nachweis weiter gefuhrt werden müssen, wie notwendig der Christ für seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft auf jene Offenbarung Gottes sich beruft.

Gerade aber auch in diesem Interesse will an der christlichen Gewißheit zuerst einmal dies nachdrücklich betont sein, daß sie an der Realität nnd Wahrheit der Gottesgemeinschaft ihren zentralen Inhalt hat. Damit ist nämlich über die allgemeine Richtung entschieden, in welcher die Verbürgung der christlichen Wahrheitsgewißheit zu suchen ist. Ist das Christentum wesentlich Gottesgemeinschaft, so kann seine Realität nur auf dem Wege einer Gotteserfahrung sich vergewissern. An sich konnte es ja hinsichtlich jedes einzelnen Stückes der christlichen Wahrheit zweifelhaft sein, in welcher Weise es sich dem Christen verbürge. Alle haben Seiten, die auch denen noch in einem gewissen Sinne zugänglich sind, welche die Möglichkeit einer Gotteserfahrung leugnen. Es gilt das nicht bloß von den geschichtlichen Tatsachen, von denen zuletzt die Rede war, sonderu bis zu einem gewissen Grade, auch hinsichtlich der sogenanuten metaphysischen Wahrheiten, welche im Christentum behauptet werden. Auch wird hernach uoch deutlich werden, daß es nicht wohlgetan ist, wenn man zu voreilig auf eine allgemeine Begründung der christlichen Wahrheit überhaupt verzichtet. Was hier aber zunächst festgestellt werden muß, ist doch dies, daß der Christ an der Möglichkeit einer allgemeinen wissenschaftlicheu Vergewisserung um die Glaubensobjekte relativ uninteressiert ist. Glaubt man wirklich in jedem Sinne auf das, was man einen Gottesbeweis nennt, verzichteu zu mussen, so ist damit über die Moglichkeit einer Gotteserfahrung,

von der der Christ zu leben gewiß ist, noch nichts entschieden. Umgekehrt kann nicht ernstlich genug eingeschärft werden, daß alles, was man auf dem Wege eines wissenschaftlichen Beweises erreichen zu können meint, an die spezifisch christliche Gewißheit nicht heranreicht. Im Interesse einer abschließenden Welterklärung oder auch um sittlicher Postulate willen die Idee Gottes für unentbehrlich halten, ist etwas völlig anderes, als die vom Christen behauptete Gewißheit, einen Gott zu haben. Heißt das, von einem Gott wissen, der mit den Menschen Gemeinschaft halten will, und gewiß sein, daß diese Gemeinschaft Realität ist, so kann diese Gewißheit nur unter der Erfahrung einer Selbstbezeugung dieses Gottes zustande kommen. Was aber so von der Gottesgewißheit gilt, gilt zuletzt von allen Stücken der christlichen Wahrheitsgewißheit. Sind sie nur um deswillen integrierende Momente unserer christlichen Gewißheit, weil sie so oder anderes dazu dienen, unsere Gottesgemeinschaft zu stützen oder auszugestalten, so können sie gerade nach der Seite, an der für uns das Interesse hängt, nur auf dieselbe Weise sich uns verbürgen wie die Gottesgemeinschaft selbst: durch eine Gotteserfahrung hindurch. Mit der Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Erfahrung steht und fällt demnach die ganze christliche Wahrheitsgewißheit.

Insofern ist der Christ an der Frage, wieweit eine „natürliche" Vergewisserung um die spezifisch christliche Wahrheit möglich sei, vor allem nach der Richtung interessiert, daß hier keine „Verwischung der Grenzen" stattfinde und das der natürlichen Erkenntnis zugängliche Gebiet nicht zu weit ausgedehnt werde. Je ernstlicher der Christ sich auf die Weise besinnt, wie in ihm selbst die Gewißheit um die christliche Wahrheit entstanden ist, desto mehr wird er auch darüber sich klar werden, daß das wirkliche Verständnis derselben, wie es seinen Christenstand begleitet und trägt, unlösbar mit derjenigen Gotteserfahrung verbunden ist, welche seinen Christenstand begründet. Dies Bewußtsein wird allerdings da sich besonders kräftig aufdrängen, wo der Christ eine akute Bekehrung erlebt hat. Eine solche ist notwendig von dem lebhaften Gefühl begleitet, daß alles, was dem Christen bisher als Gewißheit erschien, auf diesen Namen in Wirklichkeit kein Recht hatte, und erst durch einen Abbruch hindurch es zu einem völligen

Neubau kommen mußte und konnte. Aber auch da, wo die Entwicklung des Christen in mehr gleichmäßigem Fortschritt aus Glauben in Glauben sich vollzogen hat, wird jede ernstliche Selbstbesinnung dem Christen immer wieder zum Bewußtsein bringen, wie seine Gewißheit schließlich nicht an Gründen natürlicher Erkenntnis, sondern an einer zwingenden Gotteserfahrung ihren letzten Halt hat.

Daß dem wirklich so ist, mag ein Blick auf die Weise bestatigen, wie der Christ gerade da, wo er nicht reflektiert, unter dem nuwillkürlichen kräftigen Eindrucke der Eigenart seiner Position diese anderen gegenüber zu rechtfertigen pflegt. Wenn etwa jemand, der bisher im theoretischen Unglauben gelebt hat, den früheren Genossen seines Unglaubens über den Grund seiner jetzigen anderen Stellungnahme Rechenschaft geben will, so wird er gewiß für seine gegenwärtige Überzeugung auch mit dem Gewicht aller der Grüude kampfen, die er vou dem früheren gemeinsamen Wahrheitsbesitz ans geltend machen kann. Aber er wird zugleich keine Zweifel darüber lasseu, daß diese Grunde für seine Freunde zuletzt ebensowenig ausschlaggebend sein kõnuen, wie sie es fur ihn gewesen sind. Soweit er wirklich ernstliches Suchen nach der Wahrheit voraussetzen darf und nicht seine Gewißheit zu profanieren fürchten muß, wird er zuletzt darauf hinauskommen, daß er eine Erfahrung gemacht habe, die ihn zu dieser Revision seines ganzen bisherigen geistigen Besitzstandes gezwungen habe. Gewiß wird er auch damit niemanden oiine weiteres überzeugen kõnuen. Wohl aber darf er auf diesem Wege hoffen, doch einen vorläufigen Eindruck davon zu wecken, daß er auch in diesem Wechsel nicht willkürlicher Laune gefolgt sei, sondern auch hier unter einem Zwange gestanden habe, dem er sich nicht habe eutziehen dürfen. Auf eine ganz ähnliche Beobachtung führt die Weise, wie etwa ein einfacher Christ theoretischen Einwendungen gegen seine Gewißheit gegenüber sich schützt, deren er mit theoretischen Mitteln sich nicht erwehren konnte. So gewiß wir freilich auf Einheit der Erkenntnis angelegt sind, wird er auch die theoretischen Bedenken, die man in ihm zu wecken versucht, auf theoretischem Wege sich zurechtzulegen bemüheu; aber je kraftiger sein religiöses Leben ist, desto weniger wird er zuletzt seine Gewißheit von dem Maße ab-

hängig machen, in dem er theoretisch jener Einwendungen Herr zu werden vermag. Zuletzt wird er darauf sich zurückziehen, daß, wie immer es auch mit jenen Einwendungen sich verhalte, er eine Erfahrung gemacht habe, die ihn nicht loslasse, wenn er sich ihrer auch entschlagen wollte.

Auch daran mag erinnert werden, daß auch das, was bei Luther nachgewiesen ist, zuletzt in diese Bahnen weist. Ist die christliche Gewißheit für ihn nur dann wirklich begründet, wenn der Christ eines an ihn ergangenen Gotteswortes als Gotteswortes persönlich gewiß geworden ist, so kann die Rechenschaftsablegung des Christen nur auf die Erfahrung zuletzt sich zurückziehen, in der dies Gotteswort zu einem solchen Gotteswort ihm geworden ist. — Aus der heiligen Schrift endlich werden wir keine theoretische Antwort auf unsere Frage entnehmen wollen. Wohl aber dient dem Ausgeführten tatsächlich die Weise zur Bestätigung, wie etwa Paulus von dem Grunde seiner Gewißheit Rechenschaft gegeben hat. Wohl hat er seinen Volksgenossen gegenüber mit allen Mitteln jüdischer Schriftgelehrsamkeit den Nachweis unternommen, daß sein gegenwärtiger Stand ihn nicht mit dem Gesetz und der Hoffnung seines Volkes in Widerspruch bringe. Je mehr aber seine Verantwortung des Evangeliums persönlichen Charakter annimmt, desto mehr führt er aus, wie auch er früher die Anschauung seiner Gegner durchaus geteilt, ja sie noch überboten habe, dann aber unter einer ihm selbst unerwartet kommenden Erfahrung ein anderer geworden sei. Was er auf diese Weise erreichen will, ist klar: vor aller weiteren Verantwortung des Evangeliums will er erst einmal den Eindruck wecken, daß jemand, dem es mit seiner religiösen Lebensführung bisher solcher Ernst gewesen sei, diese ganze Lebensrichtung gewiß nicht ohne die Gewalt einer zwingenden Erfahrung abgebrochen habe.

Was sich aus dem allen immer wieder ergibt, ist dies, wie natürlich es einem Christen ist, für seine Gewißheit auf seine Erfahrung sich zu berufen. Die Unwillkürlichkeit und Allgemeinheit, in der es geschieht, ist Beweis dafür, daß es sich hier nicht etwa nur um eine Reflexion auf die Weise handelt, wie sonst Gewißheit zustande kommt. Wie man vielmehr auch sonst immer über die Begründung der Gewißheit auf Erfahrung urteilen mag, die vorhin

skizzierte Berufung des Christen auf seine Erfahrung ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Christenstandes als einer gegenwärtigen Gottesgemeinschaft. Die Sache stände schon dann anders, wenn der gegenwärtige Christenstand etwa nur eine Übung im Dienste Gottes bedeutete, dem als Lohn zukünftige Gottesgemeinschaft verheißen wäre; dann möchte wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in das gegenwärtige Leben noch keine Gottesbezeugung und Gotteserfahrung hineinfiele. Ist das Christentum dagegen gegenwärtige Gottesgemeinschaft, so muß diese irgendwie in die Erfahrung kommen. Insbesondere steht es also nicht etwa so, daß der Christ etwa zunächst auf rein wissenschaftlichem Wege die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Gottesberührung sich nachwiese, um von da aus erst zu einer Begründung seiner Gewißheit auf religiöse Erfahrung zu kommen. Zwar soll damit gewiß nicht über den Wert derartiger Untersuchungen abgeurteilt werden. Wo es vielmehr um die nähere Beschreibung der Weise christlicher Erfahrung sich handelt, wird der Theologe auch von jenen Untersuchungen unter mannigfachen Gesichtspunkten zu lernen haben. Und noch unmittelbarer gehört in den Zusammenhang unserer Untersuchung die Erinnerung, daß der Christ seine Gewißheit notwendig auch mit den Bedenken, welche man gegen die Möglichkeit religiöser Erfahrung geltend macht, auseinander zu setzen hat. Später wird deutlich genug werden, wie lebhaft der Charakter der christlichen Gewißheit als einer Erfahrungsgewißheit die Frage nach der Möglichkeit einer Selbsttäuschung provoziert. Eine Untersuchung aber, welche den Christen vor dieser Gefahr schützen möchte, wird naturgemäß zu allererst fragen müssen, ob etwa überhaupt die Behauptung einer religiösen Erfahrung mit Recht bestritten werden könne. Wäre das möglich, so wäre damit in der Tat die ganze christliche Gewißheit tödlich getroffen. Aber, wohl verstanden: die ganze Gewißheit. Es steht nicht etwa so, daß nur die Weise eine andere würde, in welcher unsere Gewißheit entstanden gedacht werden müßte, daß dagegen die Gewißheit selbst in ihrem Wesen dieselbe bliebe. Fällt die Behauptung einer Gotteserfahrung, so fällt auch die christliche Gewißheit um die Gottesgemeinschaft. Solange der Christ diese behauptet, kann er sie nur auf eine Erfahrung Gottes zurückführen.

Aber freilich, auch über die Weise ist damit entschieden, wie diese Berufung auf Erfahrung näher zu bestimmen ist. Zu ihrer Beschreibung werden wir uns am einfachsten den Weg bahnen, wenn wir einen Augenblick einer Einrede das Wort geben, die man gegen die Betonung der Erfahrung geltend gemacht hat. Der durchgängigen Allgemeinheit einer Berufung auf Erfahrung steht nämlich die andere Tatsache entgegen, daß vielfach doch gerade bei näherer Würdigung der Eigenart der christlichen Gewißheit Bedenken gegen den Rückgang auf die Erfahrung geltend gemacht werden. Man fürchtet, daß der Charakter der christlichen Gewißheit als einer Glaubensgewißheit auf diese Weise geschädigt werden könne, und führt etwa aus, die christliche Gewißheit könne so wenig Erfahrungsgewißheit heißen, daß sie oft genug geradezu gegen alle Erfahrung sich durchsetzen müsse. Nun ist damit offenbar ein Bedenken ausgesprochen, das von vornherein bei demjenigen auf viel Sympathie rechnen darf, der lebhaft davon überzeugt ist, allein von dem „Dennoch" des Glaubens leben zu können. Auch soll nicht geleugnet werden, daß die Erfahrung vielfach in einer Weise betont ist, bei welcher in der Tat das in jenem Einwand sich geltend machende Interesse zu kurz kommt. Eben damit ist aber bereits doch auch schon das andere ausgesprochen, daß jene Einrede nur aus einer unrichtigen oder doch unzureichenden Verhältnisbestimmung von Erfahrung und Glaube seine Kraft zieht. Recht verstanden dienen die Aussagen sich lediglich zur Ergänzung, daß die christliche Gewißheit Erfahrungsgewißheit, und daß sie Glaubensgewißheit ist. Darüber Klarheit zu schaffen, ist freilich ein dringendes Anliegen.

Dazu ist aber vor allem nötig, einen zwiefachen Sinn, in welchem die Berufung auf Erfahrung gemeint sein kann, scharf zu unterscheiden. Man kann dabei nämlich die Erfahrung entweder im Sinn eines unmittelbaren Innewerdens oder eines Erprobens im Auge haben. Das eine Mal soll mit der Betonung der Erfahrung ausgesprochen werden, daß ein Objekt nur dadurch Objekt für mich werden kann, daß von ihm auf mich bestimmte Eindrücke ausgehen, die mir eine entsprechende Erkenntnis des Objektes aufzwingen. Das andere Mal soll die Wirklichkeit eines Objektes dadurch festgestellt werden, daß der Anspruch, der in seinem Wesen beschlossen liegt, von mir nach-

geprüft wird. Beide Male braucht es sich nicht um einfache Gegensätze zu handeln. Auch jenes Erproben kann schließlich ja nur durch irgendwelches Innewerden sich vermitteln, und umgekehrt kommt es bei bestimmten Objekten offenbar zu einem entsprechenden Innewerden nur durch Erproben hindurch. Dem kann hier aber nicht weiter nachgegangen werden; für unseren Zusammenhang haben wir vielmehr viel Ursache, den grundsätzlichen Unterschied, der hier liegt, nachdrücklich zu betonen. Der Widerspruch, den man gegen die Berufung des Christen auf Erfahrung geltend macht, ruht nämlich zum größten Teil darauf, daß man die Erfahrung im Sinne eines Erprobens versteht. Dann hat man mit diesem Widerspruch durchaus recht.

Das Wesen eines Gemeinschaftsverhältnisses wird nämlich völlig verkannt, ja tödlich getroffen, wenn man seine Wirklichkeit auf dem Wege eines Experimentes meint sicher stellen zu können und zu müssen. Gemeinschaftsverhältnis ist eben notwendig Vertrauensverhältnis. Darin ist freilich ausgesprochen, daß mein Vertrauen nur durch eine entsprechende Kundgebung des anderen geweckt sein kann, sonst wäre es ein blindes Vertrauen. Und wenn ich etwa an dem Rechte dieses meines Vertrauens irgendwie zweifelhaft werde, da werde ich mich aufs neue des Rechtes zu vergewissern suchen, auf Grund der Eindrücke, die ich von der entscheidenden Kundgebung des anderen empfangen habe, dieses Vertrauen zu vollziehen. Auch für die Neubelebung des Vertrauens ist irgendwie eine Neubelebung jener Eindrücke entscheidend. Aber was eben in der Bejahung jener Eindrücke bejaht wurde und wird, sind jene objektiven Kundgebungen selbst. Sie sind es, welche die Gewißheit um das Gemeinschaftsverhältnis tragen. Dagegen liegt es geradezu im Wesen eines Gemeinschaftsverhältnisses begründet, daß alles, was wir von ihm innerlich durchleben, seinen Umfang nicht erschöpfen kann und daher auch gerade für die entscheidenden Stunden die Gewißheit um dasselbe nicht zu tragen vermag. Die Schranken des eigenen Aufnahmevermögens würden notwendig zu Schranken der Gewißheit. Und dies wird in dem Maße lebhafter empfunden werden, als die Gemeinschaft, die wir glauben, tiefer und reicher sich gestaltet. Im höchsten Sinne gilt das notwendig von der Gottesgemeinschaft. Ihr Umfang geht

vollends weit über das Maß hinaus, das wir innerlich zu durchleben und zu erproben vermöchten; sie will geglaubt sein. Besonders verhängnisvoll wirkt die Verkennung dieser Tatsache freilich dann, wenn dazu noch die Erfahrung in diesem Sinn mit den sie begleitenden Gefühlen verwechselt wird. Ein „Gefühlschristentum", das seiner Gottesgemeinschaft nur soweit gewiß zu sein wagt, als es dieselbe fühlt, muß notwendig einem beständigen Wechsel der Stimmungen unterliegen.[1]) Aber auch da, wo diese Verwechslung zwischen erfahren und fühlen vermieden wird, darf das Maß der Erfahrung unmöglich das Maß der Gewißheit bilden. Nur in dem Umfang wird die Gewißheit des Christen das Gleichmaß gewinnen, als er von allem, was wir erleben mögen, wegblicken und allein auf die objektiven Gottestaten, die seinen Glauben tragen, sich gründen lernt.

Nur das kann die Frage sein, was für eine Kundgebung Gottes es ist, welche allein für die Gewißheit um die Gottesgemeinschaft die Grundlage zu bilden vermag. Nun kennt der Christ göttliche Eingriffe in sein äußeres Leben, die ihm wertvolle Bürgschaft dafür sind, daß sein Gott Heilsgedanken über ihn hat. Ja, zuletzt ist seine ganze Lebensführung ihm Beweis dafür. Und doch, wenn er diese „Erfahrungen" als die Grundlage seiner Gewißheit um die Gottesgemeinschaft isolieren wollte, würden sie ihm unter den Händen zerrinnen. Daß der Christ diese Tatsachen seines äußeren Lebens so zu deuten vermag, oder vielmehr, daß sie ihm diese Deutung abzwingen, ruht doch zuletzt darauf, daß er schon von anderswoher der Gedanken vergewissert ist, mit denen Gott über ihm waltet. Psychologisch angesehen können die äußeren Ereignisse unseres Lebens nur so zu Kundgebungen unseres Gottes für unsere Gottesgemeinschaft werden, daß sie einem bereits vorhandenen Verständnis der göttlichen Heilsabsichten über uns sich einfügen. Der letzte objektive Grund für unsere Gewißheit kann jene Selbstbezeugung Gottes in unserem äußeren Leben daher so wenig sein, daß sie vielmehr selbst zu ihrem Verständnis bereits die Gewißheit um diese Gottesgemeinschaft voraussetzt.

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Über die Pflege kirchlichen Christentums im Gegensatz zum subjektiven Gefühlschristentum (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben) 1887 p. 153 ff.

Anders kann es mit den göttlichen Wirkungen zu stehen scheinen, welche der Christ in seinem Innern an sich selbst erlebt. Besonders da wird er über diese anders zu urteilen geneigt sein, wo er eine akute Bekehrung durchlebt hat. Je gewaltiger die Revolution war, welche der Christ in seinem Innern durchmachte, und je kraftiger das Neue, das mit der Bekehrung ins Leben des Christen eingetreten ist, von allem Bisherigen sich abhebt, um so mehr wird er zunächst geneigt sein, nicht bloß seinen Christenstand von jener Bekehrung an zu datieren, sondern auch direkt seine Gewißheit auf sie zu begründen. Auch die heilige Schrift kann dem recht zu geben scheinen, wenn sie oft genug den mit dem Glaubigwerden unmittelbar gegebenen Geistesbesitz und die durch diesen bedingte innere Erneuerung zu Kriterien des Christenstandes macht. Was aber den Rückgang auf diese göttlichen Wirkungen im inneren Leben des Christen so empfehlenswert zu machen scheint, ist offenbar dies, daß in ihnen der objektive und subjektive Grund unserer Gewißheit zusammenzufallen scheint. Einerseits haben wir es ja in ihnen mit Kundgebungen Gottes zu tun, anderseits scheinen sie als Erfahrungen, welche der Christ an sich selbst macht, für ihn unmittelbare Gewißheit um sich selbst mit sich zu führen. Nun aber ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen für die Rechenschaftsablegung des Christen ja eine doppelte Forderung: einmal muß der Christ sich darüber klar werden, was das für göttliche Tatsachen sind, die unseren Glauben tragen; sodann aber muß er sich Rechenschaft darüber geben, wie diese objektiven Tatsachen auf dem Wege subjektiver Erfahrung für ihn Tatsachen geworden sind. Insofern muß also notwendig jede Selbstbesinnung des Christen auf die Grundlage seiner Gewißheit zuletzt auf eine Analyse der von Gott in ihm hervorgerufenen inneren Eindrücke hinausgeführt werden. Sollte es nun nicht etwa möglich sein, diese Eindrücke so zu fixieren, daß sie einerseits als Gottes Wirkung in uns die Bürgschaft für unsere Gottesgemeinschaft übernehmen könnten, ohne daß doch anderseits der Charakter einer unmittelbaren, in sich selbst beruhenden Gewißheit ihnen entschwände? Eignet sich nicht insonderheit unter diesem doppelten Gesichtspunkte die für den Christenstand nach seiner subjektiven Seite entscheidende Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung

zu einem solchen Ausgangspunkte, wenn sie doch einerseits unleugbar Gottes Setzung ist und anderseits doch von der Selbstgewißheit des Christen unabtrennbar ist?

In Wirklichkeit erweist sich dies nach beiden Seiten als Schein. Vielmehr bestatigt sich hier lediglich, was vorhin über die Unmoglichkeit ausgefuhrt wurde, auf das, was wir von dem Wesen der Gottesgemeinschaft innerlich durchleben, die Gewißheit um sie zu grünuden. Gewiß erfahrt zwar der Christ in seiner Wiedergehurt eine Gottestat in strengem Sinne, und sie kommt ihm notwendig auch immer wieder als solche zum Bewußtsein, so oft er sich darauf besinnt, daß diese völlige Umwandlung, deren er gewiß ist, weder aus ihm selbst erklärt noch auf irgendeine der Welt angehörige Tatsache zurückgeführt werden kann. Aber wenn es nun auch wirklich moglich ware, die Wiedergeburt, um aus ihr die Gewißheit um die Gottesgemeinschaft erst entnehmen zu konnen, ganz allgemein nur als eine radikale sittliche Umwalzung zu beschreiben, so wurde doch von ihr aus jedenfalls die Gewißheit um die Realitat der Gottesgemeinschaft höchstens auf dem Wege eines Postulats erreicht werdeu könneu. Man müßte geltend macheu, daß der Gott, der den Christen in dieser Weise neu geschaffen habe, es notwendig auf eine Gemeinschaft desselben mit ihm abgesehen haben müsse. Alles aber, was über die Unmoglichkeit, auf Postulate unsere Gewißheit zu begründeu, gesagt wurde, würde hier besonders lebhaft sich gelteud macheu. Volleuds aber scheitert die Sache daran, daß von der Gewißheit um die erfahrene Gottestat die schmerzliche Erkenntnis unabtrennbar ist, wie die gottliche Absicht durch die Macht der Sünde in deu Christen in ihrer Realisieruug gehindert wird. Für einen evaugelischen Christen ist es jedenfalls ein völlig unmögliches Ding, auf irgeud etwas, das in ihm selbst ist, seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft zu grnuden. Dazu kommt, was mit diesem ersteu eng zusammenhangt, daß es überhaupt unmöglich ist, die innere Erfahrung der Gewißheit der Gottesgemeinschaft gegenuber, die doch aus ihr erst entnommen werden soll, zu verselbstandigen. Es gilt das auch gerade vou der Erfahrung der Wiedergeburt. Es ist eben völlig unmoglich, mit einer Beschreibung der Wiedergehurt als einer vollkommnen sittlichen Umwandlung sich zufrieden zu gebeu. Denn was heißt

sittlich? Es ist ein rein formaler Begriff, der seinen Inhalt notwendig erst durch das Gut erhält, für welches der Mensch sich bestimmt. Gewißheit um die Wiedergeburt ist Gewißheit, aus dem ἑαυτῷ ζῆν zu einem θεῷ ζῆν gekommen zu sein, und zwar das wiederum nicht in dem Sinne, daß erst unser Sein für Gott das Sein Gottes für uns zu Wege brächte. Vielmehr hat die Bekehrung bestimmt die gnädige Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft mit uns zur Voraussetzung und vollzieht sich nur in der Form einer glaubensvollen Bejahung dieser göttlichen Darbietung. Um deswillen ist die Gewißheit um die Wiedergeburt, welche in jener Bekehrung eine Tat Gottes erlebt zu haben überzeugt ist, unlöslich mit der Gewißheit um eine anderweitige Kundgebung Gottes, durch die er zur Gottesgemeinschaft sich erbietet, verknüpft.

Der letzte objektive Grund unserer Gewißheit um die Gottesgemeinschaft kann demnach nur eben diese Kundgebung Gottes sein, durch welche er unsere Gottesgemeinschaft von sich aus begründet. Alles aber, was von solchem Gemeinschaft begründenden Handeln Gottes in das gegenwärtige Christenleben hineinfällt, es vollziehe sich durch die Verkündigung des Worts oder durch die Taufe oder auch durch das Abendmahl, ist alles lediglich Individualisierung der geschichtlichen Offenbarung, in welcher Gott seine Zuwendung zur Menschheit vollzogen hat. Um deswillen kennt der Christ zuletzt nur eine Gottestat, welche seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft zu tragen vermöchte: die gnädige Offenbarung Gottes, wie sie in der Person Christi zum Abschluß gekommen ist, — und zwar diese Gottesoffenbarung in dem ganzen Umfang, wie sie schon in der Auseinandersetzung mit Herrmann als Inhalt der apostolischen Verkündigung, wie als Bekenntnis der reformatorischen Gemeinde nachgewiesen ist.

Ausdrücklich mag erhobenen Bedenken gegenüber dabei noch einmal betont sein, daß alles Gesagte ebenso von der christlichen Wahrheitsgewißheit wie Heilsgewißheit gilt. Man bildet einen schiefen Gegensatz, wenn man urteilt, daß die christliche Heilsgewißheit zwar auf der Offenbarung ruhe, die Wahrheitsgewißheit dagegen ganz auf subjektiver Erfahrung.[1]) Daran ist richtig, daß

[1]) So der Sache nach Daxer, Th. St. u. Kr. 1904, p. 107f.

in der Tat die Frage nach dem letzten Grund christlicher Wahrheitsgewißheit nie durch Rückgang auf irgend etwas Objektives ganz erledigt sein kann. Der Hinweis auf die Offenbarung bringt die Sache gewiß noch nicht zu Ende, denn es fragt sich ja eben, was der Offenbarung mich gewiß macht. Verweist man aber dafür auf das Offenbarungswort, so kehrt offenbar auch hier die Frage wieder, wodurch die Wahrheit dieses Wortes uns sich denn verbürge. Beruft man sich endlich etwa auf das testimonium spiritus sancti interuum, welches uns des Offenbarungswortes gewiß mache, so ist man selbstverständlich damit wieder im Recht, aber eine letzte Antwort ist immer noch nicht erreicht, denn nun fragt es sich ja wieder, wodurch dieses Zeugnis sich uns als das, was es sein will, beglaubigt. Indes, das alles bedeutet doch nur, was uns langst feststeht, daß schließlich auch unsere christliche Wahrheitsgewißheit notwendig subjektiver Art ist. Die andere Frage ist dagegen damit noch gar nicht berührt, wessen ich denn nun subjektiv gewiß sein muß, um daran eine Bürgschaft fur die Realitat der Gottesgemeinschaft zu haben. Das ist die Frage, auf die es hier ankommt, ob ich diese Gewißheit auf das, was ich innerlich erlebe, gründen kann, oder allein auf Gottes Offenbarung. Und hier, meinen wir, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Welche Bedeutung auch immer die Erlebnisse, welche ich an der Gottesgemeinschaft mache, für mich haben mogen — davon wird spater näher zu reden sein — so konnte ich doch auf sie nie die Gewißheit der Gottesgemeinschaft gründen. Gewiß, zunächst für mich persönlich nicht. Aber ich habe nun einmal keine andere Weise der Realität der Gottesgemeinschaft überhaupt mich zu vergewisseru, als dadurch, daß ich persönlich ihrer Realitat mich vergewissere. Daß es so etwas Ungeheures wie eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gibt, das wage ich daher in der Tat allein um deswillen zu glauben, weil Gott in seiner Offenbarung diese Erkenntnis mir aufzwingt. Weil Gott sich selbst in seinem Sohn vollkommen zur Gemeinschaft darbietet, darum allein glaube ich, daß er Gemeinschaft mit den Menschen will.

Ich glaube das —, und auch das dürfte nun vollends deutlich sein, warum die christliche Gewißheit notwendig Glaubensgewißheit ist. Offenbarung in dem oben bezeichneten Sinn und

Glaube sind notwendig Korrelatbegriffe. Indem Gott dem Menschen zur Gemeinschaft sich darbietet, will er nichts anderes als das Vertrauen auf diese Selbstdarbietung dem Menschen abgewinnen, und wo immer es zu diesem Vertrauen kommt, da ist die Gemeinschaft mit Gott Wirklichkeit geworden. Unsere Gewißheit um die Gottesgemeinschaft ist also in dem Sinne Glaubensgewißheit, daß nur in diesem Glauben die Offenbarung Gottes bejaht werden kann. Diesem Objekt gegenüber kann eine Bejahung nur in der Form gläubigen Vertrauens sich vollziehen; umgekehrt ist aber dies Vertrauen ebenso notwendig wirkliche Bejahung jenes Objektes, mit anderen Worten, in ihm wird die Gewißheit um die Wirklichkeit und das Wesen der Offenbarung vollzogen.

Auf der anderen Seite aber bleibt durchaus bestehen, daß unsere Gewißheit notwendig Erfahrungsgewißheit im Sinn eines unmittelbaren Innewerdens ist, daran kann auch dadurch nichts geandert werden, daß nunmehr die Offenbarung als die bleibende Grundlage der Gottesgemeinschaft sich herausgestellt hat. Soll vielmehr die Offenbarung wirklich unsere Gemeinschaft mit Gott inaugurieren, so folgt nur dies, daß es auch dieser Offenbarung gegenüber zu einem persönlichen Innewerden kommen muß. Damit tritt aber das Problem, das bereits oben sich ankündigte, vollends an uns heran, wie nämlich die christliche Gewißheit zugleich Erfahrungs- und Glaubensgewißheit sein kann.

Um zu einer Lösung zu kommen, bedarf es noch einer schärferen Formulierung der Fragestellung. Denn auch da, wo man von dem Verständnis der Erfahrung als eines unmittelbaren Innewerdens ausgeht, kann doch mit ihm noch ein sehr verschiedener Sinn verbunden werden. Wir gebrauchen das Wort „Erfahrung" zunächst in objektivem Sinn sowohl von dem ganzen Gebiet, das ihr zugänglich ist, als auch von den einzelnen Gegenständen, auf die sie sich bezieht. Wir sagen etwa, daß die Erfahrung uns etwas lehre, und verstehen dabei unter Erfahrung den gesamten Komplex der Erscheinungen, soweit nämlich die Erfahrung in subjektivem Sinn sich seiner zu bemächtigen vermag, oder urteilen etwa, daß traurige Erfahrung in einem bestimmten Fall uns recht gehe, und denken dabei an eine bestimmte Tatsache, der wir erfahrungsmäßig inne geworden sind. Auch in diesem Sinn ver-

leugnet das Wort „Erfahrung“ freilich seine subjektive Färbung nicht. Wir könnten die Aussage nicht etwa einfach durch die andere ersetzen, daß der Komplex der Tatsachen oder auch die bestimmte einzelne Tatsache unserem Urteil recht gebe; es würde dabei unausgesprochen bleiben, daß wir für die Realität jener Tatsache vermöge genereller oder individueller Erfahrung die Bürgschaft übernehmen. Immerhin aber sind es doch in beiden Fällen die Tatsachen selbst, wenn auch als subjektiv erfahrene, welche die Grundlage für unser Urteil bilden. Nun aber brauchen wir den Begriff der Erfahrung auch in rein subjektivem Sinn und verbinden auch dann noch mit ihm einen doppelten Sinn, indem wir die Bezeichnung sowohl auf den Akt des Innewerdens als das abgeschlossene Resultat desselben anwenden. Eine ähnliche Mannigfaltigkeit weist der Sprachgebrauch hinsichtlich des Glaubensbegriffes auf. Wir reden vom Glauben in objektivem Sinn, indem wir den Glaubensinhalt meinen, und gebrauchen das Wort in subjektivem Sinn ebenso von dem Zustande des Glaubens wie von dem Akt des Glaubens.

Soll nun deutlich werden, in welchem Sinn die christliche Gewißheit zugleich Erfahrungsgewißheit und Glaubensgewißheit heißen kann, so muß sowohl der Akt des erfahrungsmäßigen Innewerdens als der Akt des Glaubens ins Auge gefaßt werden. Ausgeschlossen ist also von vornherein, daß etwa der Glaube in zuständlichem Sinn, wo er mit der Gewißheit um die Gottesgemeinschaft identisch ist, auf die einzelnen Erfahrungen des Christen als abgeschlossene, oder, genauer gesagt, auf das Resultat derselben, begründet werden sollte. Wo man Ähnliches versucht, da biegt man tatsächlich wieder in die eben abgewiesene Weise ein, den Christenstand auf die Erfahrung im Sinne des Erprobens zu begründen. Der ganze Gang der Untersuchung hat ja längst erkennen lassen, daß der Christ in der Selbstbesinnung auf den letzten Grund seiner Gewißheit bis auf die Entstehung dieser Gewißheit zurückgehen muß, und nur das kann die Frage sein, in welchem Sinn diese Entstehung ebenso durch ein Erfahren, als durch ein Glauben bedingt ist.

Dann aber ist jedenfalls deutlich, daß Glaube in evangelischem Sinn notwendig ein persönliches Berührtwerden des Menschen durch

Gott zur Voraussetzung hat. Was immer man auch zum Ruhm eines Glaubens, der anders entstanden wäre, sagen möchte, Glaube in evangelischem Sinn wäre es nicht. Glaube als herzliches Vertrauen, das der Offenbarung Gottes gewiß und froh ist, kann nur durch eben diese Offenbarung von Gott selbst im Herzen geschaffen werden. In dem Sinne gibt es keinen Glauben, der actio wäre, ohne zunächst passio zu sein. Nicht bloß darum handelt es sich also, daß hier wie überall zuerst von dem Objekt auf den Menschen Eindrücke ausgehen müssen, ehe es auf Grund dieser zu einem Erkennen kommen kann, jener Satz gilt vielmehr in dem strengen Sinn, daß hier erst unter jenen Eindrücken von Gott selbst diejenige Spontaneität in dem Menschen geschaffen wird, welche die Selbstbezeugung Gottes aufzunehmen und zu bejahen vermag. Insofern dient es dem Christen nicht zur Verwirrung, sondern geradezu zur Bestätigung seiner Position, wenn von der „natürlichen" Erkenntnis die Möglichkeit einer Erfahrung auf diesem Gebiet und damit die Möglichkeit einer Gewißheit im Sinn des Christen überhaupt bestritten wird; 1. Kor. 2, 14 erleidet hier strikte Anwendung: Gott selbst muß erst das δέχεσθαι im Christen begründen. Umgekehrt aber — und das ist das andere, was festgehalten werden muß, — kann dies Aufnehmen der empfangenen Eindrücke, dies Erfahren der Offenbarung Gottes nur im Glauben sich vollziehen. Soll demnach diese geistliche Erfahrung des Christen zu der sinnlichen Erfahrung in Parallele gesetzt werden, so muß der Glaube mit dem Funktionieren der Sinne parallelisiert werden. Köstlin [1]) bestreitet das freilich und stellt dem die Behauptung gegenüber, daß der Herzensglaube vielmehr dem in der sinnlichen Erfahrung entstandenen Fürwahrhalten parallel zu setzen sei; aber dabei wird die Doppelseitigkeit in dem Begriff des Glaubens übersehen. Es ist ganz richtig, daß der Glaube, zuständlich gedacht, auch das Resultat der Vergewisserung bezeichnen kann. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß er, als Akt gedacht, zugleich allein diese Gewißheit zu begründen vermag. Für das evangelische Verständnis des Glaubens wie der Gewißheit ist

[1]) Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung p. 102.

es aber von fundamentaler Wichtigkeit, darüber sich klar zu werden, daß wir nun einmal keinen anderen Sinn haben, mit dem wir uns der göttlichen Offenbarung zu bemächtigen vermöchten, als den von Gott selbst geschaffenen Glauben.

Wird diese doppelte Erkenntnis festgehalten, so mag immerhin hinsichtlich der Terminologie für die Verhältnisbestimmung von Erfahrung und Glauben ein gewisser Spielraum bleiben. Wenn der Sprachgebrauch vielfach ganz allgemein von „erfahrenen" Eindrücken redet, so scheint er ein gewisses Recht zu geben, auf diese Eindrücke schon die Bezeichnung der Erfahrung anzuwenden. Dann, aber auch nur dann, mag der Glaube als durch die Erfahrung bedingt gedacht werden. Genauer aber ist es jedenfalls, zwischen empfangenen und erfahrenen Eindrücken zu unterscheiden und von Erfahrung erst da zu reden, wo es zu einer Wechselwirkung zwischen dem erkennenden Subjekt und erkannten Objekt gekommen ist, mit anderen Worten, wo die empfangenen Eindrücke von dem Subjekt aufgenommen und verarbeitet sind. Für unseren Fall aber bedeutet das, daß noch nicht auf die motus inevitabiles der alten Dogmatik, sondern erst auf die im Glauben aufgenommenen Eindrücke die Bezeichnung der Erfahrung anzuwenden ist. Dann aber ergibt sich als die richtige Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung diese, daß die Erfahrung im Glauben sich vollzieht.

Gegen dies Verständnis der Sache sind freilich von sehr verschiedenen Seiten Bedenken erhoben. Insbesondere hat Reischle [1])

---

[1]) Th. Lit. Zg. 1902 p. 338f. Vgl. dazu Z. f. Th. u. K. 1897 p. 186 u. 208f. Eine vorläufige Antwort gab ich in meiner Schrift: Die Bedeutung des Autoritätsglaubens 1902, Anm. 7 p. 43. — Bedenken, welche Grützmacher N.K.Z. 1902, p. 884 geltend gemacht hatte, hat er auf meine Antwort unter dem Titel „Glaube und Erfahrung" ebendort p. 971 ff. in den Studien zur systematischen Theologie II zurückgezogen und seine prinzipielle Übereinstimmung ausgesprochen (p. 29). Bei der von Grützmacher vorgeschlagenen Kategorie der Rezeptivität könnte ich mich freilich so lange nicht beruhigen, als dadurch die Kategorien der Passivität und Aktivität lediglich ersetzt werden sollen. Ich würde davon das Mißverständnis fürchten — und durch Grützmachers Ausführungen wird es nicht ausgeschlossen — daß das hier in Frage kommende Empfangen und Erleiden nur ganz in derselben Weise die Aktivität „anrege", wie das sonst geschieht. G. wird aber mit mir der Meinung sein, daß nicht „scholastisches", sondern leb-

geltend gemacht, daß das glaubende Innewerden der Offenbarung doch etwas ganz anderes sei, als Erfahrung in dem Sinn, in dem der philosophische Sprachgebrauch unter Kants Einfluß von äußerer und innerer Erfahrung rede. Er seinerseits will den Terminus auf die dem Glauben (logisch) vorangehenden Eindrücke und vor allem auf die aus dem Glauben erwachsenden Christenerfahrungen angewandt wissen. Nun aber dürfte jedenfalls die Berufung auf Kant für Reischle nichts beweisen, sondern lediglich für seine eigene Position gefährlich werden. Diesem Philosophen gegenüber ist doch lediglich dies die entscheidende Frage, ob wir mit der Behauptung einer übersinnlichen Erfahrung im Recht sind. Auch Reischle will offenbar darauf nicht verzichten, wenn er doch von unmittelbaren Eindrücken weiß, welche die Offenbarung im Menschen hervorruft und auch für ihn doch darin eine wirkliche Gottesberührung sich vollzieht. Auch soll ja auf jene Eindrücke der Begriff der Erfahrung angewandt werden dürfen, und das kann nun doch auch nicht mehr im Sinne einer inneren Erfahrung verstanden werden, die zu einer übersinnlichen Erfahrung lediglich in Gegensatz trete. Damit ist aber das primäre Interesse sichergestellt, über dessen Recht oder Unrecht man sich an diesem Punkt klar werden muß. Hier bleibt in der Tat nur ein Entweder-Oder übrig. Entweder verzweifelt man daran, eine übersinnliche Erfahrung anzuerkennen, die zu der sinnlichen Erfahrung in Parallele tritt, dann bleibt allerdings nur ein Rückgang auf Erfahrung im Sinne rein innerlicher Erlebnisse möglich, aber man mache sich auch klar, daß auch eine Erkenntnis Gottes nur noch auf dem Wege des Postulats erreichbar ist, dagegen eine gleichzeitige Betonung einer Gottesoffenbarung, durch welche Gott mit den Menschen Gemeinschaft eröffne, unmöglich wird. Oder es soll wirklich dabei bleiben, daß Gott in seiner Offenbarung den Verkehr mit den Menschen wirksam begründet, dann muß man auch ein Erfahren dieser Selbstbezeugung Gottes in dem angegebenen Sinne lehren.

haftes Glaubensinteresse uns bestimmen muß, nachdrücklich zu betonen, daß hier alles Rezipieren und Reagieren erst unter dem Empfangen und Erleiden von Gott selbst geschaffen werden muß. Die Tendenz dagegen, passio und actio nicht in einem Nacheinander auseinanderreißen zu lassen, teile ich völlig.

Um welch ernste Konsequenzen es sich hier handelt, mögen auch diejenigen Theologen sich klar machen, welche, von Kantschen Voraussetzungen sehr weit entfernt, doch gegen jede Betonung der Erfahrung von vornherein sich ablehnend verhalten, weil sie ohne weiteres darin eine Preisgabe des reformatorischen Glaubensverstandnisses zugunsten einer methodistischen Schatzung der Erfahrung sehen. Gewiß, wir haben viel Ursache, gegen eine Verkürzung und Verderbung des reformatorischen sola fide uns zu wehren, und es dürfte deutlich genug geworden sein, wie lebhaft hier dies Interesse geteilt wird, aber man sehe doch auch zu, daß man in Wirklichkeit das Wesen evangelischen Glaubens nicht da preisgibt, wo man ihn ganz sicher stellen und allein auf den Thron erheben möchte. Einen Glauben, der nicht innerhalb persönlicher Erfahrung Gottes und seiner Offenbarung zustande kommt, würde Luther nicht mehr Glauben nennen.

Demgegenüber tritt freilich die andere Frage zurück, ob nun der Begriff der Erfahrung schon auf das Erleiden der von Gott gewirkten Eindrücke oder erst auf das Erleiden und die Aufnahme und Verarbeitung dieser Eindrücke im Glauben Anwendung finden soll. Aus Kant aber kann jedenfalls wider die letztere Auffassung keine Gegeninstanz hergeleitet werden, und es sprechen für sie ebenso Gründe allgemeiner Natur, wie des spezifisch christlichen Interesses. Allgemein entscheidet, daß der ganze Erfahrungsprozeß doch erst in der Verarbeitung der Eindrücke, die von einem Objekt ausgegangen sind, zum Ziel kommt, so daß jetzt erst von einem wirklichen Innewerden des Objekts gesprochen werden kann. So sehr haftet von vornherein dem Erleiden einer Einwirkung des Objekts die Tendenz an, zu bewußter Aufnahme zu werden, daß zwar begrifflich zwischen dem Empfang jener Eindrücke und ihrer Verarbeitung durch das Subjekt scharf unterschieden werden muß, empirisch angesehen aber sich kein Punkt fixieren ließe, bis wohin das eine reichte und das andere einsetzte. Vollends gilt innerhalb der christlichen Erfahrung, daß Gottes Einwirkung von vornherein auf Weckung der actio des Menschen es abgesehen hat, wie anderseits diese actio bis zuletzt nur auf Grund fortdauernder passio möglich ist. Umgekehrt haben wir gerade hier besonders lebhaftes Interesse, die notwendige begriffliche Unterscheidung der motus inevitabiles

und ihrer Aufnahme im persönlichen Glauben scharf zu betonen und folgeweise erst auf die letztere den Begriff der Erfahrung anzuwenden. So allein wird die persönliche Verantwortung sicher gestellt, welche der Christ für das Zustandekommen der Erfahrung trägt, und so allein kann deutlich gemacht werden, daß der Zwang, welchen der Christ allerdings auch in dieser Erfahrung und gerade in ihr erlebt, doch nur durch persönliche Selbstentscheidung hindurch erlebt werden kann.

Dann aber ist das Verhältnis von Glaube und Erfahrung durch die beiden folgenden Sätze zu umschreiben, welche sich gegenseitig zur Ergänzung dienen. Unsere Gewißheit ist Glaubensgewißheit, insofern die unsere Gottesgemeinschaft begründende Gottesoffenbarung nur im Glauben bejaht werden kann, und es also zu einem persönlichen Innewerden dieser Offenbarung nur durch den Glauben kommt; sie ist Erfahrungsgewißheit, insofern dieser Glaube nur unter der heilsamen Selbstbezeugung Gottes und insofern nur innerhalb persönlicher Heilserfahrung zustande kommt.

Damit erst ist das Material ganz beisammen, um abschließend die Weise zu bestimmen, in welcher der Rückgang des Christen auf Erfahrung allein gemeint sein kann. Ausgeschlossen ist der Versuch, aus der inneren Erfahrung durch eine so oder anders zu vollziehende Analyse die Objekte der christlichen Gewißheit direkt gewinnen zu wollen. Faßt man dabei die für den Christenstand grundlegliche Erfahrung nach ihrer subjektiven Seite ins Auge, so wird man allerdings der Notwendigkeit gerecht, auf die Entstehung der christlichen Gewißheit zurückzugehen. Aber die Bedenken, welche auch unter dieser Voraussetzung jedem derartigen Verfahren entgegen stehen, sind unter verschiedenem Gesichtspunkt zu Worte gekommen: es scheitert zuletzt notwendig irgendwie daran, daß der subjektive Niederschlag dieser übersinnlichen Erfahrung nie rein für sich zu fassen ist, und insbesondere die Gewißheit um die grundlegliche christliche Erfahrung, wie sie auch näher beschrieben weder mag, weder in ihrem Inhalt noch in ihrem Bestande auch nur vorläufig der Gewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung gegenüber verselbständigt werden kann, so daß diese dann nachträglich aus ihr entnommen werden könnte. Ist die Gewißheit um die für den Christenstand konstitutive Erfahrung

selbst unlöslich mit der Gewißheit um die Offenbarung Gottes in Christo verknüpft, dann kann die Selbstbesinnung des Christen nur darauf hinausgeführt werden, wie er in jener Erfahrung diese Offenbarung zu bejahen gezwungen wurde. Hat sich aber zugleich herausgestellt, daß die Gewißheit um die Offenbarung Gottes nur im Glauben vollzogen werden und dieser Glaube nur unter den von dem Gott der Offenbarung im Menschen hervorgerufenen Eindrücken entstehen kann, so ergibt sich näher für die Rechenschaftslegung des Christen die folgende Forderung. Will der Christ über das Recht seiner Gewißheit erneut sich Rechenschaft geben, so muß er zuletzt in dem Sinne auf die grundlegliche Christenerfahrung zurückgehen, daß er sich aufs neue darauf besinnt, wie er in dieser Erfahrung unter den von der göttlichen Offenbarung auf ihn ausgehenden Eindrücken gezwungen wurde, im Glauben die Gewißheit um diese Offenbarung so zu vollziehen, wie er sie vollzogen hat — und täglich aufs neue vollzieht.

Eben diese Formulierung des Resultats bedeutet aber auf der anderen Seite lediglich die Herausstellung eines neuen Problems — des schwersten Problems, das die Frage nach den letzten Gründen der christlichen Gewißheit uns aufgibt. Die Erfahrung, auf welche der Christ zuletzt sich zurückgewiesen sah, ist zu einer Erfahrung der geschichtlichen Gottesoffenbarung geworden, — kann denn eine Tatsache der Vergangenheit Gegenstand gegenwärtigen Erfahrung werden?

2.

Die christliche Wahrheitsgewißheit als Gewißheit um das Wort Gottes.

Die Untersuchung ist im 1. Kapitel auf diejenige Frage hinausgeführt, welche für das Verständnis des Christentums wie der Gewißheit um dasselbe zuletzt entscheidend ist. Das Christentum will auf Grund geschichtlicher Offenbarung gegenwärtige Gottesgemeinschaft sein. Ergibt sich daraus nicht ein unlösbarer Widerspruch? Wird der Christ nicht etwa notwendig in dem Maße gegen die geschichtliche Überlieferung gleichgültig, als er dafür Verständnis gewinnt, daß alles daran gelegen ist, daß er gegenwärtig seine Gottesgemeinschaft erlebt, und ist umgekehrt die Gefahr nicht fast unvermeidlich, daß das Wertlegen auf ein Fürwahrhalten geschichtlicher Dinge den Sinn für das, was Religion ist, abstumpft? Ob diese Alternative wirklich besteht, muß sich daran entscheiden, wie die Gewißheit um jene geschichtlichen Tatsachen vermittelt zu denken ist; — mit anderen Worten, die Frage, die am Schluß des letzten Kapitels aufgeworfen ist, entscheidet.

Nun aber ruht selbständige Gewißheit um geschichtliche Tatsachen, welche uns durch die Überlieferung dargeboten werden, sonst notwendig auf einer kritischen Untersuchung dieser Überlieferung. Mußte eine solche wissenschaftliche Bemühung um die Glaubwürdigkeit und das Verständnis der biblischen Urkunden auch für unsere Gewißheit um die Offenbarungstatsachen den letzten Grund bilden, dann wäre es nicht zu verwundern, wenn jemand gerade im Namen der Religion gegen jene Tatsachen gleichgültig sich verhielte. Die Bedenken aber, welche hier Platz greifen, sind

bereits bei Besprechung der supranaturalistischen Position ausführlich zu Worte gekommen; es muß hier ausreichen, die beiden entscheidenden Punkte scharf herauszuheben. Einmal kann es auf diesem Wege zu keinem solchen Maß von Gewißheit kommen, wie wir es in der Religion fordern. Unter den Anschauungen, welche über die Religion im Umlauf sind, ist ja diejenige gewiß die allerirrigste, als könne der religiöse Mensch die Realität der von ihm behaupteten Objekte füglich dahingestellt sein lassen, wenn ihm ihre Vorstellung nur Beruhigung verschaffe. Wer den Ernst der Religion im Sinne des Christentums verstanden hat, der weiß, daß alle ihre Aussagen einen solchen Grad der Gewißheit für sich in Anspruch nehmen, daß die ganze Persönlichkeit mit ihr steht und fällt. Um was es sich in der Religion handelt, ist eben im strengsten Sinne die Angelegenheit der Persönlichkeit des Menschen. Um deswillen darf für die religiöse Stellung des Menschen nichts Bedeutung haben, wofür er nicht auch mit seiner eigenen Person eintreten könnte. Daher ist für einen evangelischen Christen nicht bloß der Gedanke schlechthin unerträglich, daß er seine Gewißheit um die Tatsachen, welche seinen Glauben tragen sollen, von irgend einer gelehrten Forschung, die er selbst nicht kontrollieren könnte, sich bieten lassen müßte, sondern auch derjenige, der an diesen Forschungen selbständig teilnimmt, wird sie nicht seine letzte Instanz sein lassen dürfen und wollen. Man braucht den Skeptizismus, der auf dem Gebiete der historischen Forschung überhaupt über Wahrscheinlichkeit nicht meint hinauskommen zu können, durchaus nicht zu teilen und wird es doch als eine peinliche Zumutung empfinden, daß unsere Gewißheit um Gott zuletzt von der Gewißheit um die Resultate historischer Forschung abhängig sein sollte. Dazu kommt das andere, daß auf diesem Wege gelehrter Forschung die Bedeutung, welche die geschichtlichen Tatsachen für unsere Gottesgemeinschaft haben, jedenfalls nicht erarbeitet werden kann. Solange wir nur als Historiker uns um jene Tatsache bemühen, wird auch die höchste Schätzung derselben nicht darüber hinauskommen, daß es in ihnen doch zuletzt um „zufällige" Geschichtswahrheiten sich handelt, deren Fürwahrhalten jedenfalls nicht zu einem notwendigen Bestandteil des christlichen Gottesglaubens gemacht werden darf.

Nach beiden Seiten kann schon diejenige Position günstiger zu stehen scheinen, die ihre Gewißheit nicht auf geschichtliche Untersuchungen, sondern auf allgemeine Erwagungen zu gründen unternimmt. Man hat also etwa geltend gemacht, daß die Unerfindbarkeit der im Christentum behaupteten Offenbarung für ihre Wahrheit Zeugnis ablege, oder auch den Nachweis versucht, daß dieselbe durch die Weise, wie sie dem tiefsten Bedürfnis des Menschen entgegenkomme, ihm als wahr sich erweise. Beide Begründungen scheinen der religiösen Eigenart der christlichen Gewißheit gerecht werden zu können nnd zugleich eine fur alle gleichmaßige Gewißheit zu ermoglichen. Aber offenbar ist das, was ihre Starke ausmacht, auch ihre Schwache. Sie sind so allgemeiner Natnr, daß schwerlich jemand, der den Ernst der christlichen Wahrheitsgewißheit kennt, sie den letzten Grund für diese sich wird sein lassen wollen. Man hrancht sie ja nur neheneinander zu stellen, um den lehhaften Eindruck sich zu verschaffeu, wie wenig sie zu einem solchen letzteu Grund nnserer Gewißheit geeignet sind. Gewiß vertreteu heide Wahrheitsmoueute, die uns weiterhin noch selbst als iutegrierende Momente der christlichen Erfahrung begegnen werden. Für die christliche Erfahrung ist es eben kein Widerspruch, daß die christliche Wahrheit weit über die Gedanken, welche der Christ sich selbst zn bilden gewagt hätte, hinausgeht und doch anderseits, nachdem sie dem Christen begegnet ist, das tiefste Bedürfen seines Herzens hefriedigt. Wo man sie aber von dieser Erfahrung zu lösen unternimmt und sie als rein rationale Gründe hehaudelt, droht allerdings der eiue den anderen aufzuzehren. Wenn doch die von dem Christen behauptete Kundgebung Gottes nach seiner eigenen Versicherung genau dem entspricht, des wir bedürfen, wie sollte es noch undenkbar sein, daß die vermeintliche Gewißheit um jene Kundgebung doch in Wirklichkeit nur ein Produkt der eigenen Gedanken ist? Als Erwagungeu, welche allgemeingültige Beweiskraft beanspruchen, provozieren solche Gedauken lediglich eine Kritik nach Feuerbachschem Mnster.

Müßte daher entweder wisseuschaftliche Untersuchung oder verständige Reflexion der Grund sein, auf den wir unsere Gewißheit um jene geschichtlichen Tatsachen zu gründen hatten, dann

ware die Mystik im Recht, wenn sie die gegenwärtige Frömmigkeit gegen jene geschichtlichen Tatsachen zu verselbstandigen sucht. Der Christ braucht um deswillen jene Tatsachen ja durchaus nicht in Zweifel zu ziehen, er kann vielmehr von ihnen so sicher überzeugt sein, wie von irgendeiner anderen geschichtlichen Tatsache. Ja, er mag aus ihnen vielleicht sogar wertvolle Motive für seine Frömmigkeit entnehmen, nur diejenige entscheidende göttliche Kundgebung, welche für seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft zuletzt den tragenden Grund abgeben soll, könnten jene geschichtlichen Tatsachen nicht mehr sein. Sollen sie das wirklich sein können, so müssen sie auch als solche Kundgebungen Gottes gegenwartig irgendwie in die Erfahrung kommen. Das ist die unveräußerliche Wahrheit in den Versuchen, auch um jene geschichtlichen Tatsachen eine solche Erfahrungsgewißheit nachzuweisen, die zwar zunächst durch die Überlieferung sich vermittelt, dann aber auch gegen diese selbständig sich verhalt, weil sie durch den Gegenstand selbst, auf den sie sich bezieht, direkt verbürgt wird. Nun ist uns ja bereits früher an dem gewaltigen Lutherlied: Nun freut euch, liebe Christen gmein, entgegengetreten, in welchem Sinne allerdings die geschichtlichen Tatsachen in unser gegenwärtiges Leben hineintreten können und sollen. Was aber dort sich ausspricht, klingt in den Liedern wie in der asketischen Literatur unserer Kirche überhaupt vielstimmig wieder, das Bekenntnis nämlich, daß die Liebe, die in der Sendung und Hingabe des Sohnes sich offenbart, allein gegenwärtig einen Christen seines Gottes gewiß machen kann. Dann aber kann es allerdings scheinen, als ob die Tatsachen, welche in diesem Sinne unmittelbar in unser gegenwärtiges Leben hineintreten, notwendig in ihrer Realitat sich auch ebenso selbst bezeugen müßten, wie andere Tatsachen, von denen wir gegenwärtig Erfahrung machen.

In Wirklichkeit aber scheint dem nur so zu sein. Wie tatsachlich jene geschichtliche Offenbarung nur durch das Medium der Überlieferung an uns herankommt, so ist auch die Wirkung, welche von ihr auf uns ausgeht, notwendig an die Gewißheit um jene Überlieferung gebunden. Was über die Weise des Fortwirkens jener geschichtlichen Tatsachen bisher ausgeführt wurde, würde an sich noch nicht über die Weise hinausführen, wie auch sonst etwa

vergangene Kundgebungen Verstorbener gegenwärtig für mich ergreifender Ausdruck ihrer Liebe werden können. Dabei kann offenbar aus den Eindrücken, welche jene Kundgebungen in mir hervorrufen, über die Wahrheit der Berichte, welche jene Kundgebungen mir vermitteln, nichts entnommen werden. Sie bildet vielmehr die einfache Voraussetzung für jenes Erlebnis. Würde sich nachträglich der ganze Bericht etwa als Erfindung herausstellen, so würde jener ganze Eindruck nur das Bewußtsein einer schmerzlichen Täuschung zurücklassen. Der Schein, als ob es in unserem Falle sich anders verhalte, entsteht nur dadurch, daß hier allerdings kein Weg zur Vergewisserung um die geschichtlichen Tatsachen nachgewiesen werden kann, welcher der Vergewisserung um ihre Heilsbedeutung voranginge. Wohl aber bildet notwendig auch hier die Gewißheit um die geschichtlichen Tatsachen logisch die Voraussetzung für die Erfahrung, die ich an ihnen mache. Das erstere zu übersehen, ist der Irrtum des Supranaturalismus, das letztere energisch betont zu haben, ist dagegen seine Wahrheit. Mag es auch immerhin *eine* Erfahrung sein, in welcher die Gewißheit um die geschichtlichen Tatsachen zustande kommt, und in der ihr Verständnis für unseren Christenstand die Grundlage wird, ja mag auch die Weise, in der beides sich vermittelt, zuletzt tatsächlich eine unlösbar einheitliche sein, so will doch begrifflich beides scharf auseinander gehalten werden. Die Erfahrung demnach, daß vergangene Ereignisse mit der Gewalt einer gegenwärtigen Tatsache den Christen ergreifen, vermag an sich auch hier nicht ohne weiteres die Frage überflussig zu machen, ob denn die Kunde, durch welche jene Tatsache uns zukommt, überhaupt Glauben verdient. Höchstens wieder auf dem Wege eines religiösen Postulats möchte in diesem Zusammenhange die erstrebte Verselbständigung unserer Gewißheit gegen die Überlieferung jener Tatsachen zu erreichen sein. Man möchte etwa geltend machen, daß mit dem religiösen Vorsehungsglauben die Annahme sich schlechterdings nicht vertrage, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Vorstellung jener Offenbarung eine so tief greifende Einwirkung auf die Gemüter habe üben dürfen, wenn sie doch Einbildung sei. Offenbar aber käme doch auch ein solches Postulat schließlich auf eine Begründung unserer Gewißheit um die Überlieferung hinaus, und sodann würden

die Bedenken, welche gegen alle Berufung auf Postulate innerhalb der christlichen Gewißheit geltend zu machen sind, hier noch durch den besonderen Umstand verstärkt, daß dieses Postulat bereits eine solche Gewißheit um Gott voraussetzt, wie sie schließlich selbst nur aus der Gewißheit um die geschichtliche Offenbarung erwachsen kann.

Eine wirkliche Verselbständigung unserer Wahrheitsgewißheit auch gegen die heilige Schrift wäre nur auf einem einzigen Wege erreichbar. Sie mußte auf der Linie des genialen Verfahrens versucht werden, wie Frank es innegehalten hat. Direkte Gewißheit um geschichtliche Tatsachen läßt sich nämlich nur so weit erreichen, als sie in ihren Wirkungen in die Gegenwart hineinragen, und diese Wirkungen für die Vergangenheit Zeugnis ablegen.[1]) So hat man ja oft genug mit Recht den Gedanken ausgesprochen, daß die einfache Tatsache der Existenz der christlichen Kirche bis zu einem gewissen Grade für das Zeugnis dieser Kirche von ihrer Entstehung Beweis ablege. Die Frage ist nur, wie weit auf diesem Wege wirklich zu kommen ist. Tatsächlich steht es ja gewiß so, daß jedes einzelne Christenleben durch die geschichtliche Offenbarung in ihrem gegenwärtigen Bestand bedingt ist. Glaubt jemand daher wirklich in zwingender Weise die Faden nachweisen zu können, welche von dieser Gegenwart auf die Vergangenheit zurückweisen, meint der Christ in der Tat aus der Erfahrung, welche er an der Offenbarungstatsache macht, diese selbst als wirkende Ursache rekonstruieren zu können, so wäre allerdings eine erfahrungsmäßige Gewißheit um die geschichtlichen Heilstatsachen erreicht, welche im strengen Sinne die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst trüge. Wir stünden aber offenbar mit jedem derartigen Versuch bei dem, was Frank erstrebt hat. Nur insofern würde das Franksche Verfahren überboten, als bei ihm zuletzt es grundsätzlich doch auf eine Vergewisserung des Schriftzeugnisses abgesehen war, hier dagegen gerade die Verselbständigung der Gewißheit gegen das Schriftzeugnis das letzte Ziel wäre. Nun sind aber bereits bei der Besprechung des Frankschen Versuches die hier sich erhebenden Bedenken ausführlich zu Worte gekommen; sie würden ebenso jeden ähnlichen Versuch treffen. Auch in popu-

[1]) Vgl. Vischer, Die geschichtliche Gewißheit und der Glaube an Jesus Christus Z. f. Th. u. K. 1898, p. 205ff.

lärer Darstellung ist der Gedanke ja freilich oft genug ausgesprochen, daß erst eine persönliche Erfahrung von der Auferstehung Christi dem Christen ihre Realität zu verbürgen vermöge. Durchgängig wird eine derartige Behauptung nichts weiter besagen sollen, als daß die Gewißheit um die Auferstehung Christi zuletzt nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung unter der tatsächlichen Machtwirkung des Auferstandenen zustande kommt. Dann ist der Gedanke gewiß richtig, hilft uns aber in unserem Zusammenhang nicht weiter. Ist dagegen jener Satz im strengen Sinne gemeint, und glaubt der Christ wirklich, daß seine gegenwärtige Erfahrung die Erkenntnis des Zusammenhanges seines Christenstandes mit der Auferstehung Christi auch ohne das Schriftzeugnis von ihr mit Notwendigkeit aufzwinge, so macht er sich einer Selbsttäuschung schuldig.

Indessen mag gerade das gewählte Beispiel zum Bewußtsein bringen, daß die aufgeworfene Frage auch noch unter einem anderen Gesichtspunkte ins Auge gefaßt sein will. Das Beispiel erinnert nämlich ja daran, daß das geschichtliche Werk Christi nicht bloß für die Beurteilung des Glaubens, sondern auch objektiv angesehen eine Gegenwart hat. Der geschichtliche Christus ist auch der erhöhte, und daß er es ist, hat wieder für den Glauben die allergrößte Bedeutung. Das hohepriesterliche Werk Christi wird so lange unvollständig beschrieben, als nicht auch die fortdauernde Interzession des Erhöhten für uns darin eingeschlossen gedacht wird. Sollte es nun nicht möglich sein, von dem erhöhten Herrn eine derartige auch gegen die Schrift selbständige Erfahrung nachzuweisen, welche schließlich auch dem geschichtlichen Werk zugute käme, so gewiß doch dieses für das fortgehende heilsmittlerische Wirken des Herrn die Voraussetzung bildet? Behauptet ist ähnliches wieder oft genug, und an dieser Behauptung ist dies das unveräußerliche Wahrheitsmoment, daß es in dem Christenleben zu einer fortgehenden Erfahrung des erhöhten Herrn kommt, so gewiß wir seine Verheißung haben, daß er bei den Seinen sein wolle bis an der Welt Ende. Aber der Christ vermag die von dem erhöhten Herrn ausgehenden Eindrücke als solche doch nur um deswillen zu unterscheiden, weil die heilige Schrift ihn so lesen lehrt. Mit anderen Worten: Die Möglichkeit, von

dem erhöhten Herrn Erfahrung zu machen, hat zur Voraussetzung, daß der Christ bereits im Glauben an den für ihn Gestorbenen und Auferstandenen steht und ihm zutraut, daß er auch seine Verheißungen für seine bleibende Gegenwart einlösen werde. Dazu kommt, daß von dem Wirken des erhöhten Heilsmittlers notwendig nur die dem Christen zugewendete Seite direkt in die Erfahrung kommen kann. Sucht der Christ dagegen Verbürgung für seine Gottesgemeinschaft, so haftet das Interesse gerade an dem heilsmittlerischen Eintreten beim Vater. Mag daher immerhin der Christenstand durch das geschichtliche wie gegenwartige Heilswirken des Herrn bedingt sein und darum auch für die Erkenntnis des Glaubens von beidem Zeugnis ablegen, so gilt das doch eben nur für die Erkenntnis des Glaubens, der selbst schon anderweit begründet ist. Als Aussagen des Glaubens hat es seinen guten Grund, wenn der Christ von einer Erfahrung der Macht des Blutes Christi oder auch der Kraft der Auferstehung spricht. Aber wie diese Erfahrung notwendig durch den Glauben an die Verkündigung sich vermittelt, so ist es tatsächlich auch allein das Wort, welches diese Erfahrungen verstehen und deuten lehrt.

Alles dieses dient freilich zunächst dazu, das Problem, von dem wir herkommen, nur stärker als solches empfinden zu lassen. Um des Charakters des Christentums als einer Religion willen muß eine aprioristische Vergewisserung um die Schrift im Sinne der supranaturalistischen Position abgelehnt werden, anderseits aber hat es sich als ebenso unmöglich herausgestellt, eine von unserer Gewißheit um das Wort unabhängige direkte Erfahrung der unseren Glauben begründenden objektiven Tatsachen nachzuweisen, — gibt es aus diesem Dilemma einen Ausweg? In Wirklichkeit bedeuten beide bisher ins Auge gefaßten Versuche eine Einseitigkeit, welche weder vor der Schrift noch der eigenen Erfahrung des Christen besteht.

Zunächst steht es ganz und gar nicht so, daß wir nur eine Art Notbehelf darin zu erblicken hätten, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes uns nur in seinem Wort erreicht. Luthers entgegengesetztes Urteil (p. 22) besteht durchaus zu Recht. Wenn die ganze Offenbarung Gottes schließlich in der Person Jesu als in ihrer Vollendung sich zusammenfaßt, so ist ja bereits früher

nachgewiesen, wie auch den Augenzeugen des Lebens Jesu erst unter der Einwirkung des heiligen Geistes das volle Verständnis dieser Offenbarung sich erschlossen hat. Und auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß nach der bestimmten Verheißung des Herrn diese Erleuchtung durch den heiligen Geist und die Begabung mit ihm seinen Jüngern nicht bloß zu ihrer persönlichen Seligkeit vermeint war, sondern es zugleich bestimmt darauf abgesehen hatte, diese Männer zu Zeugen der Offenbarung auszurüsten, durch die diese Offenbarung in aller Welt kund werden sollte. Das bedeutet aber, daß wir ein wesentliches Stück des Offenbarungsratschlusses darin zu erkennen haben, daß die einmalige Offenbarung in dem Offenbarungsworte fortgehend allen zugänglich werden sollte. Dieses Wort schiebt sich demnach nicht in dem Sinne zwischen die geschichtliche Offenbarung und uns, daß es diese uns ferne rückte, sondern bringt sie uns gerade nahe und macht sie erst für uns faßbar. Insofern ist also das vom heiligen Geiste gewirkte Offenbarungswort selbst ein integrierender Bestandteil des ganzen Offenbarungsprozesses. Dann aber bedeutet es von vornherein nicht Nachteil sondern Gewinn, wenn wir unter der Verkündigung der Apostel die Großtaten Gottes sogleich in der Beleuchtung desjenigen Verständnisses sehen, das Gott selbst erschlossen hat. Und zwar gilt das wiederum nicht bloß in dem Sinne, daß freilich das Zeugnis der Apostel uns zunächst das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung vermitteln müsse, dann aber es für uns darauf ankomme, unsere persönliche Gewißheit um die Offenbarung möglichst bald auch von dieser Vermittlung zu lösen. Wie vielmehr jene geschichtliche Offenbarung und ihr Verständnis für uns nur in dem apostolischen Zeugnis vorhanden ist, so bleibt unsere Gewißheit auch dauernd an dieselbe gebunden.

Die Apostel selbst haben die Sache nicht anders angesehen. So sehr sie in ihren Gemeinden auch auf Fortschritt in der Erkenntnis gedrungen haben, so deuten sie doch nirgends an, daß wirkliche christliche Reife erst da erreicht sei, wo die Gemeinde auch ihrer Autorität als vom Herren berufener Zeugen des Evangeliums entwachsen sei. Wie sie vielmehr für ihre Verkündigung Aufnahme als eines Gotteswortes gefordert haben, so haben sie auch weiterhin die Gemeinden an eben dies Evangelium gebunden,

wie sie gerade es verkündigten und mit ihrer Person verbürgten. Dem widerspricht nicht, wenn Paulus etwa dem *πνευματικός* die Fähigkeit zuerkennt, alles zu prüfen (1. Kor. 2, 15), oder Johannes seinen Jüngern bezeugt, daß sie die Salbung haben und des nicht bedürfen, daß jemand sie belehre (1. Joh. 2, 27). Worüber die Leser des Johannesbriefes selbständige Gewißheit haben, ist dies, daß die Verkündigung, die sie von Anfang an gehört haben, Wahrheit ist, und es nur darauf ankommen kann, in dem, was sie gehört haben, zu bleiben (V. 24). Dagegen ist das ganz gewiß nicht die Meinung des Apostels gewesen, daß sie fortan der unter ihnen ergangenen evangelischen Verkündigung nicht mehr bedürften, weil sie diese nunmehr aus sich selbst zu erzeugen vermöchten. Vielmehr hat der Apostel am Eingang des Briefes ausdrücklich für nötig gehalten, die Leser der Irrlehre gegenüber dadurch in ihrem Glauben zu stärken, daß er aufs neue seines apostolischen Zeugenamtes als ein von Gott berufener Augenzeuge waltet und so die Leser erneut an sein Evangelium bindet. Ebenso hat Paulus in demselben Brief, in welchem er jenes Urteil über den *πνευματικός* gefällt hat, dann doch wieder die Gemeinde mit aller Bestimmtheit an sein Evangelium verwiesen und ihre Seligkeit von dem Bleiben an diesem Evangelium abhängig gemacht (1. Kor. 15, 1 ff.). In der Tat handelt es sich nicht bloß um einzelne Äußerungen, sondern um die Gesamtanschauung der Apostel von ihrer Stellung der Gemeinde gegenüber. Es ist gemeinsame Überzeugung der Apostel, daß sie sich als Gottes Herolde anzusehen haben, welche eine göttliche Botschaft ausrichten und in der Ausrichtung dieser Botschaft durchaus auf Seite Gottes stehen. Wie in dieser ihrer Verkündigung Gottes Offenbarung als eine Kraft zur Seligkeit gegenwärtig ist, so wird das Wort, das von ihnen gepredigt ist, bleiben, und die Christen nur durch dies Wort.

Man darf sich diese einfache Erkenntnis nicht durch das andere trüben lassen, daß allerdings die Apostel anderseits ebenso bestimmt auf eine selbständige Gewißheit um dies Wort gedrungen haben. Gewiß geschieht es im Sinne Pauli selbst, wenn der Berichterstatter an den Beroensern rühmend hervorhebt, daß sie die Verkündigung des Apostels an der Schrift nachprüfen (Act. 17, 11), so gewiß auch er es auf eine Erzeugung selbständiger Gewißheit abgesehen hat. Eine

solche kann freilich nur in dem Maße zur Reife kommen, als es uns gelingt, die neue Verkündigung irgendwie mit dem bisherigen Wahrheitsbesitz auseinanderzusetzen. Für die Offenbarungsgläubigen des Alten Bundes war daher allerdings eine selbständige Vergewisserung um die apostolische Predigt notwendig an eine Vermittlung mit dem alttestamentlichen Schriftzeugnis gebunden. Dagegen wäre es offenbar ein grobes Mißverständnis, wenn die Sache irgendwie so verstanden werden sollte, als hätten die Beroenser durch jene Nachprüfung sich in den Stand gesetzt, fortan den Inhalt der apostolischen Verkündigung aus ihrer eigenen Erkenntnis zu erzeugen. So geschieht es gewiß im Sinne aller Apostel, wenn Petrus von den Christen fordert, daß sie imstande sein sollen, von dem Grunde ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben (1. Petri 3, 15), und Paulus hält das allerdings für ein unerläßliches Stück männlicher Reife im Christentum, daß die Christen sich von keinem Winde der Lehre mehr verführen lassen (Eph. 4, 14). Für diese Selbständigkeit der Gewißheit hat die Erfahrung des Christen die höchste Bedeutung. Von den Galatern fordert der Apostel, daß sie auf Grund dieser ihrer Erfahrung ein Urteil darüber haben müssen, welche Verkündigung die gottgemäße ist (Gal. 3, 2). Dagegen deutet er nirgends an, daß die Christen etwa dahin kommen mußten, auch den Inhalt des Evangeliums aus ihrer Erfahrung heraus produzieren oder auch nur reproduzieren zu können. Wohl sollen die Christen so weit kommen, ihre Selbständigkeit, wenn es sein müsse, auch einer irreleitenden apostolischen Autorität gegenüber bewahren zu können. Aber auch in dem Satze (Gal. 1, 8), in welchem der Apostel diese Möglichkeit einen Augenblick ins Auge faßt, bleibt es doch das von ihm verkündigte Evangelium, dessen die Christen in dem bezeichneten Maße gewiß sein sollen. Nur das bringt eine solche Paradoxie freilich sehr deutlich zum Ausdruck, daß die Christen in ihrer religiösen Gewißheit zuletzt trotz ihrer Abhängigkeit von der apostolischen Verkündigung ebenso selbständig dastehen, wie die Apostel selbst. Um deswillen ist auch die Befürchtung ausgeschlossen, daß eine solche Betonung der bleibenden Bedeutung der apostolischen Verkündigung die späteren Christen in ihrer religiösen Stellung Gott gegenüber zurücksetzen müsse. Die Christen, welche durch den Dienst der Apostel zum

Glauben kommen, und deren Glaube fortgehend in einer Bejahung des apostolischen Zeugnisses von Christo besteht, haben doch in diesem Glauben dieselbe persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn wie die Apostel selbst und durch ihn auch eben denselben Zugang zum Vater (1. Joh. 1, 3). Ja an sich folgt aus der besonderen Berufsstellung der Apostel noch nicht einmal, daß nicht andere Christen an persönlicher Erfahrung des Heils und in diesem Sinn auch an Erkenntnis des Heils innerhalb des Spielraumes des Evangeliums sie zu übertreffen vermöchten. Jedenfalls hat gerade Paulus, bei dem eine besonders starke Betonung der apostolischen Autorität begegnet, anderseits ebenso nachdrücklich betont, daß grundsätzlich innerhalb der Gemeinde alle Glieder völlig gleich seien; nur dem Mißverständnis hat er auch in diesem Zusammenhange wehren müssen, als ob um dieser prinzipiellen Gleichheit willen auch alle Glieder gleichen Beruf für die Gemeinschaft haben müßten, und sich nicht in der Gemeinde ein Verhältnis von Geben und Empfangen finden dürfe (Röm. 11, 4 f.; 1. Kor. 12). Und eben da, wo er im Epheserbrief die Notwendigkeit männlicher Reife betont, erinnert er in demselben Zusammenhange an die Mannigfaltigkeit der von Gott der Kirche geschenkten Ämter, und im zweiten Kapitel verbindet er mit der Aussage, daß alle Christen in gleicher Weise *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* seien, den anderen Satz, daß sie auf dem Grund der Apostel und Propheten erbaut seien (Eph. 2, 19. 20).

Um deswillen ist es auch wenig glücklich, wenn man in diesem Zusammenhange auf Joh. 4, 42 zum Beweis dafür exemplifiziert, daß es für den Christen darauf ankomme, auch dem apostolischen Zeugnis gegenüber sich zu verselbständigen. Gern soll das Wahrheitsmoment, das man schützen will, erneut anerkannt sein. Es ist die Forderung persönlicher selbständiger Vergewisserung, die unter allen Umständen gewahrt werden muß. Es ist ganz richtig: wir glauben nicht an die Apostel, wie wir an Christum glauben, und es stünde schlimm um unsere Gewißheit, wenn wir die Frage nach ihrem letzten Grunde dadurch erledigen zu können meinten, daß wir uns auf das Zeugnis der Apostel beriefen; und doch bildet man einen völlig schiefen Gegensatz, wenn man in den Worten, welche die Bewohner von Sychar jenem Weibe zugerufen haben,

ohne weiteres ein Ideal sieht, welches die Christen auch in ihrem Verhältnis den Aposteln gegenüber zu verwirklichen hatten. Mag immerhin unsere Gewißheit um die Offenbarung Gottes in Christo genau so selbständig sein müssen, wie die der Apostel, so ist damit doch noch nichts über die doppelte andere Frage, welche zuletzt zusammenfällt, entschieden, wo denn die Offenbarung Gottes in Christo gegenwärtig für uns erreichbar ist, und ob die Apostel der christlichen Gemeinde gegenüber wirklich keinen anderen Beruf haben, als jenes Weib den Mitbewohnern ihrer Stadt gegenüber hatte. Insofern ist die Heranziehung jener Analogie sehr geeignet, die Frage ernstlich zum Bewußtsein zu bringen, auf die es zuletzt ankommt: Geht auch der Beruf der Apostel wirklich darin auf, erstmalig auf Christum hinzuweisen? Ist alles, was sie von Christo bezeugen, nur Ausdruck der individuellen Erfahrung, die sie an Christo gemacht haben, so daß sie mit diesem Zeugnis zwar vorläufig auch wohl auf das aufmerksam machen können, was wir selbst bei Christo erwarten dürfen, selbständige Kenntnis von Christo dagegen immer wieder von den einzelnen neu produziert werden muß? Oder sind die Apostel die berufenen „Haushalter über Gottes Geheimnisse", in deren Evangelium die Offenbarung Gottes allein für uns vorhanden ist, so daß es zwar nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zu einer Gewißheit um dasselbe kommen kann, aber doch diese unsere Gewißheit dann eben lediglich Gewißheit um das apostolische Evangelium ist? Es ist eine Frage von ungeheurer Tragweite, welche sich hier aufrollt. Sie ist es, welche zuletzt auch über das Verständnis der heiligen Schrift entscheidet. Man irrt, wenn man der Meinung ist, daß auch in dem gegenwärtigen Stadium der Bibelfrage die Frage nach dem Umfang und der Weise der Inspiration noch die zuletzt entscheidende sei. Entscheidend ist zuletzt diese Frage: Gibt es eine abgeschlossene Offenbarungsperiode in dem Sinne, daß auch das Verständnis der Tatoffenbarung Gottes, wie es in dem Zeugnis der berufenen Offenbarungsträger vorliegt, nicht überboten werden kann? Insofern ist es im Interesse der Klarstellung nur erwünscht, wenn neuerdings mit steigendem Nachdruck die Forderung erhoben wird, innerhalb der biblischen Theologie endlich die Beschränkung auf die neutestamentlichen Schriften aufzugeben und diese vielmehr

mit den gleichzeitigen patristischen Schriften zusammenzufassen.[1]) Im Rahmen einer methodischen Erörterung wird hier eine Forderung gestellt, deren Recht oder Unrecht zuletzt über das reformatorische Verständnis der Schrift selbst entscheiden muß. Der Punkt aber, an dem die Entscheidung fallen wird, ist eben dieser, ob die im Neuen Testament zusammengefaßten Schriften dadurch von allen sich unterscheiden, daß in ihnen das authentische, von Gott selbst gewirkte Verstandnis der geschichtlichen Offenbarung niedergelegt ist. Ist diese Frage zu verneinen, so hat freilich die Isolierung dieser Schriften keinen Sinn, und auch im kirchlichen Gebrauch darf die Bibel nur noch als Erbauungsbuch gelten, höchstens graduell von den übrigen Erbauungsbüchern verschieden. Trägt dagegen das apostolische Zeugnis in dem angegebenen Sinne Offenbarungscharakter, so bleiben wir dauernd an dasselbe gebunden, und nur darauf kann es ankommen, den Weg der Vergewisserung um dies Zeugnis so zu beschreiben, daß dies Wort die geschichtliche Offenbarung uns nicht etwa ferne rückt, sondern wirklich an uns heranbringt.

Das geschieht freilich von der supranaturalistischen Position nicht. Aber es wurde auch bereits darauf hingewiesen, wie wenig das, was in der heiligen Schrift über die Entstehung der Gewißheit wirklich vorliegt, der supranaturalistischen Anschauung günstig ist. Nicht verständige Überlegung ist es gewesen, welche unter der apostolischen Verkündigung die Hörer, die zum Teil längst den Gegenstand der Verkündigung kannten, zu ihrer Annahme willig gemacht hat, sondern die Gewalt des in der Kraft des heiligen Geistes auf sie eindringenden Zeugnisses. Dem entspricht noch immer die Weise, in der die Gewißheit um das Wort Gottes zustande kommt. Sie modifiziert sich im einzelnen freilich mannigfaltig, aber in dem entscheidenden Hauptpunkt bleibt der Vorgang überall derselbe. Dann aber ist es freilich gewiß das Normale, daß natürliche Vergewisserung um die Objekte der christlichen Wahrheit der spezifisch christlichen Wahrheitsvergewisserung wenn nicht vorangeht, so doch sie von vornherein begleitet. In unzähligen

---

[1]) Vgl. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sog. ntl. Theologie, 1897, bes. p. 12f. Krüger, Das Dogma vom N.T. 1896.

Fallen vollzieht sich die Vergewisserung aber völlig anders; mitten unter lebhaften theoretischen Zweifeln macht etwa der Christ die überraschende Erfahrung, wie das Wort selbst sich stark genug erweist, alle seine Zweifel niederzuschlagen und ihm die Gewißheit um sich als ein Gotteswort aufzuzwingen. Aber auch in dem Falle, wo die Entwicklung mehr geradlinig verläuft, wird der Christ, der überhaupt über den Grund seiner Gewißheit sich Rechenschaft zu geben vermag, nicht darüber im Zweifel sein können, daß schließlich die Gewalt des Wortes selbst es gewesen ist und ist, welche ihn „beschließt".

Von da aus findet die Frage, von der wir herkommen, ihre Lösung, wie geschichtliche Tatsachen als gegenwärtige Zuwendung Gottes von dem einzelnen erlebt werden können. Die Lösung liegt in dem rechten Verständnis des Wortes Gottes und der Heilsökonomie des heiligen Geistes. Mit der Überlieferung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung an uns herangebracht hat, hat es eben eine andere Bewandtnis als mit aller sonstigen Überlieferung. Wie sie aus dem heiligen Geiste stammt, so bringt dieser heilige Geist sie so an den einzelnen heran, daß jene Offenbarung im strengen Sinne für uns Gegenwart wird. Wenn dies Verständnis des Wortes Gottes und des heiligen Geistes aufgegeben werden müßte, dann könnte freilich kein Weg nachgewiesen werden, auf dem die Vergangenheit wirklich Gegenwart für uns zu werden vermöchte. Glaubte man auch wirklich auf irgendeine Weise Gewißheit um die geschichtlichen Offenbarungstatsachen erreichen zu können, so bliebe es immer doch dem Menschen schließlich überlassen, den Eindruck sich zu verschaffen, daß Gott in jenen Tatsachen seine Zuwendung zu ihm vollziehe. Oder wollte man in diesem Zusammenhange zu irgend einer Einwirkung Gottes, welche uns die Offenbarung fruchtbar mache, flüchten, so wäre doch diese Wirkung Gottes, wenn sie überhaupt vorstellbar wäre, weil nicht durch das Wort vermittelt, keine Auswirkung der geschichtlichen Offenbarung; von ihr reichten keine Fäden wirklich in die Gegenwart. In Wirklichkeit steht es dagegen so, daß der heilige Geist durch das Offenbarungswort die Person Christi dem einzelnen so nahe bringt, daß sie ihm zu einer gegenwärtigen Offenbarung Gottes wird. Mit anderen Worten: Wie Gott in der

geschichtlichen Offenbarung seine Zuwendung zur Menschheit vollzogen hat, so vollzieht sich in dem Offenbarungswort seine Zuwendung zu dem einzelnen. Demgemäß ist die früher erhobene Forderung eines Rückgauges auf die Erfahrung, in welcher die Gewißheit um die geschichtliche Offenbarung entstanden ist, nunmehr näher dahin zu bestimmen, daß der Christ, auf die Grundlagen seines Glaubens sich besinnend, über diejenige Erfahrung sich Rechenschaft zu geben hat, in welcher er jener Offenbarung vermittels einer Vergewisserung um das Offenbarungswort gewiß geworden ist.

Auch die Weise, wie diese Vergewisserung um das Wort Gottes näher vermittelt zu denken ist, ergibt sich unmittelbar aus dem Ausgeführten. Gewiß kommt alles darauf an, daß das an den Christen ergehende Wort ihm als ein Gotteswort gewiß werde. Das kann aber nun nicht mehr so verstanden werden, als ob der Christ zunächst des Wortes Gottes als einer formalen Autorität gewiß würde, damit diese Autorität dann den Inhalt des Wortes Gottes decke. Wenn es vielmehr eine ganz bestimmte geschichtliche Offenbarung ist, welche in diesem Worte für den einzelnen sich fortsetzt und individualisiert, so wird alles darauf ankommen, klar zu machen, wie dies Wort mit seinem ganz bestimmten Inhalt, in dem die Offenbarung Gottes ihren Ausdruck gefunden hat, und von diesem Inhalt aus dem Christen sich als Gotteswort an ihn bezeugt und vergewissert.

Sogleich die Weise, wie bei den ersten Bekehrten am Pfingsttage die Gewißheit vermittelt zu denken ist, daß die Botschaft der Apostel eine Gottesbotschaft an sie bedeute, dient dem zur Bestätigung. Zunächst möchte man vielleicht darauf hinweisen, daß die Gewalt, mit welcher dies apostolische Zeugnis die Herzen ergriff (Act. 2, 37), notwendig auch die Gewißheit mit sich geführt habe, daß diese Wirkung nicht aus dem Inneren der Hörer selbst stammen, überhaupt nicht weltlichen Ursprungs sein könne, sondern auf Gott zurückgeführt werden müsse. Eine solche Auskunft wäre gewiß nicht unrichtig, offenbar aber nicht ausreichend. Einmal würde nämlich in dem Maße, als diese Eindrücke von dem Inhalt der Verkündigung zu lösen und rein formal zu deuten versucht würden, die Frage offen bleiben, ob denn die Tatsache, daß Gott

durch jene Verkündigung ins Innere des Menschen hineingreift, schon die objektive Wahrheit dieser Verkündigung gewährleisten kann. Sodann setzt aber im Grunde die gegebene Erklärung die Antwort bereits voraus. Kann man sich nämlich nicht entschließen, jenes Ergriffenwerden als einen hinter der Schwelle des Bewußtseins vor sich gehenden Akt zu deuten, so muß dasselbe bereits durch die Gewißheit vermittelt gedacht werden, daß die Botschaft, welche die Hörer berührte, Gottes Botschaft an sie sei. Dann aber kann es nur der Inhalt der Verkündigung selbst gewesen sein, den der heilige Geist so zu bezeugen vermochte, daß er unter alle dem, was ihm in den Herzen der Hörer entgegenstand, doch ihnen die Erkenntnis abzwang: Das ist Gottes Wort für dich. Auch nirgends sonst führt das, was die heilige Schrift über die Entstehung der Gewißheit um das Evangelium andeutet, irgendwie auf die Vorstellung, als begründe der heilige Geist zunächst nur eine formale Gewißheit um die Verkündigung als Gotteswort. Vielmehr läßt die Weise, wie die heilige Schrift das heilsbegründende Wirken des heiligen Geistes einerseits auf die Person des Herrn bezieht, andererseits aber von den gewaltigsten inneren Umwälzungen begleitet sein läßt, schlechterdings für die Vorstellung keinen Raum, wie dasselbe anders als durch den Inhalt des Evangeliums sich vermitteln könne. Ebensowenig deutet die gegenwärtige Erfahrung des Christen auf eine derartige Möglichkeit. Sie richtet sich vielmehr darauf, daß eine ganz bestimmte Botschaft mit dem Anspruch einer Gottesbotschaft auf den Menschen eindrang, so freilich, daß sie mit den mannigfaltigsten Zweifeln und Bedenken im Innern des Menschen sich auseinanderzusetzen hatte; was aber zuletzt diese Botschaft dennoch als Gottes Wort an den Menschen beglaubigte, war doch eben dies, daß der Inhalt als Gottes Wort in ihm sich durchsetzte.

Freilich bringt dann diese Formulierung der Sache lebhaft zum Bewußtsein, mit welchen erkenntnismäßigen Schwierigkeiten die aufgestellte Behauptung zu kämpfen hat. Vom Inhalt aus soll das Wort Gottes als solches den Menschen sich beglaubigen, und doch soll es in den Menschen auf lauter Vorstellungen treffen, die ihm widersprechen, — droht hier nicht notwendig das eine das andere aufzuzehren? Wenn wirklich der Wahrheitsbesitz, welchen die Verkündigung des Evangeliums vorfindet, ihm widerstreitet,

dann scheint es zu keiner Beglaubigung seines Inhalts als eines Gottesworts kommen zu können. Wird dagegen mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß die evangelische Verkündigung von ihrem Inhalt aus als Gottesbotschaft verstanden wird, heißt das nicht, daß die spezifisch christliche Gewißheit auf die natürliche Gewißheit begründet wird und sich wohl gar vor ihr zu legitimieren hat, daß mit anderen Worten die neutestamentliche Pradizierung der evangelischen Verkündigung als einer Torheit für den natürlichen Menschen aufgegeben werden muß? Aus diesem Dilemma würde es in der Tat keinen Ausweg geben, wenn nicht die heilige Schrift von einer schöpferischen Machtwirkung Gottes wüßte, die durch das Evangelium sich vollziehend selbst erst in dem Menschen die Aufnahmebedingungen für dies Evangelium schafft.

Sonach geschieht es allerdings in einer ganz bestimmten Situation, daß das Evangelium als eine Gottesbotschaft von uns verstanden werden kann, und logisch ist diese für die volle vertrauensvolle Bejahung des Evangeliums die Voraussetzung. Was aber das für eine Situation ist, mag das Beispiel des Apostels zeigen, von dem das Urteil stammt, daß das Evangelium dem natürlichen Menschen lauter Ärgernis und Torheit sei. Auch damit hat Paulus ein Stück Selbstbekenntnis abgelegt. So ernstlich er nach seinem eigenen Zeugnis auch auf seinem vorchristlichen Standpunkte schon Gottes Willen zu erfüllen sich bemühte, hat er doch aus dem Evangelio Gottes Stimme nicht herauszuhören vermocht. Was aber ihn wie seine Volksgenossen daran hinderte, war nach seiner eigenen Aussage dies, daß sie ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten, während in dem Evangelium eine Gottesgerechtigkeit offenbar ist, welche geschenkweise aus Gnaden dem Gottlosen zugerechnet wird. Die Verkündigung von einer solchen Offenbarung lief so sehr alle dem, was Paulus als Gottes Wort und Gottes Willen anzusehen gewohnt war, zuwider, daß er hier nicht Gottes Wort zu vernehmen imstande war. Ist das anders geworden, so kann der Apostel es selbst nur auf dies Wunder zurückführen, daß es Gott gefallen habe, seinen Sohn in ihm zu offenbaren. Psychologisch angesehen konnte aber diese Machtwirkung Gottes nur durch schmerzlichste Auseinandersetzung mit seinem bisherigen Besitzstande an Wahrheitsgewißheit, ja in dem ent-

scheidenden Punkt nur durch völligen Abbruch[1]) hindurch sich vollziehen. Nach den wiederholten Berichten der Apostelgeschichte, welchen die Andeutungen der Briefe lediglich als Bestätigung dienen, ist jene Offenbarung der Gottesgerechtigkeit für den Apostel nur so zu einer Gottesoffenbarung geworden, daß er in das schmerzlichste Selbstgericht hineingeführt wurde, in welchem der bisherige Eiferer um das Gesetz, der nach seinem eigenen Bewußtsein im Gesetz unsträflich gewesen war, sich in Wirklichkeit als einen Verfolger Gottes, weil als einen Verfolger seiner Offenbarung in Christo erkannte und sich als den vornehmsten unter den Sündern beurteilen lernte. Nur dadurch, daß Paulus die Gerichtsstimme Gottes über seine eigene Gerechtigkeit ergehen hörte, wurde er in den Stand gesetzt, aus dem Evangelium eben die Stimme Gottes zu vernehmen, welcher, indem er mit dem schlechthin Sündlosen als dem Sünder handelte, von sich aus es zu einer Gerechtigkeitsdarstellung für uns brachte, der mit einem Worte die Sünde richtend dem Sünder vergibt.

Es ist der Vorgang, welcher sich seitdem immer wiederholt, wo ein Mensch an das Evangelium gläubig wird, — wenn auch unter den mannigfachsten Modifikationen, wie sie vor allem dadurch bedingt sind, daß der Mensch innerhalb der Christenheit von Anfang an der Erziehung des Gesetzes und des Evangeliums unterstellt ist. Worauf es aber immer wieder ankommt ist dies, daß die Botschaft, in welcher die Offenbarung des Gottes, der in Christo selber die Welt sich versöhnt, an die einzelnen sich wendet: *καταλλάγητε τῷ θεῷ* (2. Kor. 5, 20), nur da als Gottesbotschaft von dem Menschen verstanden werden kann, wo er sich dem Zorn Gottes so unentrinnbar verfallen weiß, daß keinerlei eigene Bemühung, sondern nur Gottes Tat selbst ihn demselben zu entnehmen vermag.

Damit ist dann aber offenbar eine Situation gezeichnet, welche über das, was natürliche Sündenerkenntnis heißen mag, weit hinausgeht. Gewiß gibt es auch außerhalb des Spielraums des Evangeliums Sündenerkenntnis und Selbstgericht. Aber es steht nicht so, daß diese Sündenerkenntnis Gottes Botschaft im Evangelium

[1]) Vgl. das *κατέλυσα* Gal 2, 18.

an uns als solche schon erkennen lehrte, oder diese gar vor ihr sich legitimieren müßte. Vielmehr kann jene Sundenerkenntnis gerade zunachst den Erfolg haben, daß der Mensch dem Evangelio als einer Gottesbotschaft widerspricht. Gerade da, wo das Gewissen aus bisheriger Stumpfheit auf die persönliche Verantwortung des Meuschen sich besinnt, wird ihm die Botschaft einer von Gott selbst beschaffteu Gerechtigkeit immer notwendig zunächst etwas Unverstandliches haben. Das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit wird zunachst immer wieder seinen uaturgemaßen Ausdruck in dem vergeblichen Versuch finden, die eigene Gerechtigkeit aufzurichteu; und auch wo unter der Zucht des Gesetzes diese Versuche immer wieder als vergeblich sich erweisen, bleibt doch dem Menschen von sich aus keiu anderer Weg, diesem Selbstgericht zu eutfliehen, als der stets erneute Versuch, der Forderung Gottes zu genügen. Auch unter der Einwirkuug des Gesetzes allein kommt es demnach uicht einmal zu einem solcheu Verzagen am eigenen Vermogen, das den Menschen direkt für die Aufnahme des Evangeliums disponierte. Das unerbittlich sich gleichbleibeude „Du sollst" kauu deu Meuscheu wohl in die Verzweiflung hineintreibeu, macht ihn aber allein gewiß noch nicht fahig, Gottes Stimme aus eiuer Botschaft herauszuhören, welche selber gibt, was sie fordert. Erst unter dem Einfluß des Evangeliums selbst kommt es zu eiuer solchen Erfahrung des göttlichen Gerichts über die Sünde, daß der Mensch aus der Stimme des richtenden Gottes zugleich die Stimme des Gottes zu vernehmen vermag, der ihn retteu will.

Dabei handelt es sich uicht darum, daß in der Persou Jesu das Ideal göttlicher Forderung verwirklicht ist, insofern kommt auch sie vielmehr nur als verkörpertes Gesetz in Betracht. Es handelt sich hier vielmehr lediglich um das Evangelium im eigentlichen Sinne, uud worauf es zuuächst aukommt, ist dies, daß nur angesichts der wunderbaren Verbiudung vou Heiligkeit und Liebe, die im Evangelio offenbar wird, das Selbstgericht des Meuschen sich vollendet. Die Liebe, in der Gott um das verlorene Meuschengeschlecht bis zur Hiugabe des eigeuen Sohnes sich bemüht hat, bringt dem, welchem für sie die Augen geöffnet werden, notwendig zum Bewußtsein, wie völlig unmöglich es ist, mit irgendeinem Werke diese Liebe abfindeu zu wollen, wie sie uns selbst begehren

muß, und wie nuendlich aussichtlos es ist, daß wir je wieder dieser Liebe wert werden können; — wie ernst darum der Zorn sein muß, welcher über die Menschheit, die dieser Liebe den Rücken gekehrt hat, ergeht. Unter dieser Erkenntnis erst verstummt jeder Versuch, sich selbst zu rechtfertigen. Auf jede Anklage des Gesetzes konnte der Mensch noch mit einem erneuten Versuch der Selbstrechtfertigung antworten; dagegen hört das notwendig da auf, wo das Wesen der Gottesgemeinschaft erscheint als Selbstdarbietung Gottes, die auf nichts als auf gläubige Aufnahme rechnet. Anderseits aber hat dieser Verzicht notwendig das Verständnis zur Kehrseite, daß, wenn überhaupt noch Gottesgemeinschaft möglich sein soll, eben nur wieder die göttliche Liebe als verzeihende sie begründen kann. Insofern also nimmt erst unter dem Evangelio selbst das Selbstgericht des Menschen eine solche Gestalt an, daß daraus wieder das gläubige Vertrauen auf eben dies Evangelium geboren werden kann.

Was aber darin zutage tritt, ist dies, in welch strengem Sinn die ganze Vergewisserung um das Evangelium eigenstes Werk desselben ist. Auch die bezeichnete Situation setzt ja offenbar schon eine irgendwie geartete Gewißheit um das Evangelium voraus. Gerichtserfahrung von der Liebe Gottes her kann der Sünder doch nur so machen, daß diese Liebe irgendwie als auch ihn noch suchende ihm zum Bewußtsein kommt. Dies ahnende Verständnis für die den Sünder noch suchende Liebe darf freilich keineswegs mit der demütig gläubigen Gewißheit um diese Liebe als eine solche, die verziehen hat, gleichgesetzt werden. Vielmehr mag schon die Analogie menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse zum Bewußtsein bringen, wie diese Gewißheit nur durch ein Selbstgericht der bezeichneten Art zustande kommen kann. Wo immer etwa dem „verlorenen" Sohne die Liebe des Vaters, die auch ihn noch sucht, irgendwie zum Bewußtsein kommt, da wird gerade diese Liebe notwendig zum schärfsten Gericht über seine Sünde. Dieses Selbstgericht wird auch notwendig immer wieder die Gestalt annehmen, daß dem Menschen die versäumte Liebe als etwas erscheint, das nun für ihn immer dahin ist; und nur in dem Maße, als der Mensch dem Ernst dieses Gedankens still hält, kann wirkliches Vertrauen auf die verzeihende Liebe des Vaters und wirkliche

innere Gemeinschaft noch wieder möglich werden. Vollends könnte nur völlige sittliche Roheit, die das wirkliche Gemeinschaftsverhältnis mit Gott von vornherein unmöglich machen würde, der auf den Sünder eindringenden göttlichen Liebe gegenüber auch nur den Versuch machen wollen, die Gewißheit um diese Liebe zu antizipieren, ohne zuvor von dieser Liebe sich innerlich richten zu lassen: nur durch das an dieser Liebe erlebte Selbstgericht kommt es zu wirklicher Glaubensgewißheit um sie.

Indes mag das auch noch so stark betont werden, so bleibt es doch dabei, daß auch schon die Gerichtserfahrung am Evangelio irgendwie dadurch bedingt ist, daß der Christ aus demselben die auch ihn noch rufende Stimme Gottes zu vernehmen vermag. Kann das aber nicht in der voraufgegangenen Erfahrung schon begründet gedacht werden, so bedeutet das, daß die Möglichkeit einer Vergewisserung um das Evangelium als eine dem Menschen geltende Gottesbotschaft im vollen Umfang erst unter der Einwirkung dieses Evangeliums selbst zustande kommt. Ob nun der Prozeß, in welchem die Gewißheit um die von dem Evangelio an den Menschen herangebrachte Offenbarung Gottes zustande kommt, mehr in allmählichem Fortschritt verlauft oder, wie bei akuter Bekehrung, in gewaltsamen Seelenkämpfen sich zusammendrängt, immer wird es notwendig darauf hinauskommen, daß das Evangelium selber im strengen Sinne den Glauben an sich — von seinen ersten Anfängen bis zu seiner reifen Vollendung — in dem Menschen schaffen muß.

Der Wahrheitsbesitz demnach, den das Evangelium bei dem Menschen vorfindet, hat lediglich die Bedeutung einer Anknüpfung, und in diesem Sinn ist freilich die Erfahrung, welche der Mensch an dem Gesetze Gottes macht, unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis des Evangeliums. Psychologisch angesehen ist die Vergewisserung um das Evangelium nur dadurch möglich, daß dasselbe tatsächlich die Wahrheit dessen enthält, was bisher als Gotteserfahrung dem Menschen zum Bewußtsein gekommen war. Was das Evangelium in der bezeichneten Situation in den Menschen vorfindet, ist das kräftige Bewußtsein um den fordernden und richtenden Willen Gottes. Und auch diese Gewißheit ist von den Christen nicht willkürlich gebildet, sondern unter dem Zwang wirk-

licher Gotteserfahrung entstanden. Wie sollte dann das Evangelium als Gottesbotschaft an dem Menschen sich beglaubigen können, wenn es den Ernst dieser Gerichtserfahrung irgendwie abschwachte oder auch nur ignorierte? Mag daher auch die Verkündigung von dem auf Golgatha vollzogenen Gerichte über die Sünde für das natürliche Erkennen noch so viele Anstöße bieten, so würde doch das erschrockene Gewissen des verzeihenden Wortes des Evangeliums nicht gewiß werden können, wenn nicht dies Wort Gott zugleich als den tatsächlich die Sünde richtenden zeigte. Und wenn der Hauptanstoß der natürlichen Erkenntnis an diesem Zeugnis von dem Gerichte Gottes über die Sünde vor allem daran haftet, daß hier ein anderer für die Sünder zum Zwecke der Sühne ihrer Sünden sich dem Gericht Gottes unterstellt haben soll, ein anderer, der doch wiederum kein anderer ist, so gewiß er mit den an ihn Glaubenden zusammengehören soll und sie mit ihm, so entspricht auch dies doch der doppelten Erkenntnis, welche der Mensch unter der Zucht des Gesetzes gewinnt, daß er einerseits persönlich Gott durchaus verantwortlich ist und anderseits doch aus sich selber völlig außerstande ist, die durch seine Schuld zerrissene Gottesgemeinschaft wiederherzustellen. Und wenn endlich nach der evangelischen Verkündigung Gott selbst es ist, der im strengen Sinne in Christo die Welt mit sich versöhnte, so ist insofern auch für diese Erkenntnis tatsächlich dadurch die Bahn bereitet, daß in dem schmerzlichen Bewußtsein, selber keine Versöhnung schaffen zu können, auch die andere Erkenntnis eingeschlossen ist, daß innerhalb des Zusammenhangs der Welt für eine solche Sühne kein Raum ist.

Aber das alles bedeutet doch nur, daß tatsächlich unter der Erfahrung, welche der Mensch an dem fordernden Willen Gottes macht, der Boden für die Vergewisserung des Evangeliums hergestellt wird. Dagegen hieße es diese Erfahrung völlig mißverstehen, wenn man sie so deuten wollte, als ob der Mensch in ihr von sich aus dazu käme, etwas Ähnliches wie die Verkündigung des Evangeliums für möglich zu halten. Wenn man von Prämissen aus, wie sie in der bezeichneten Erfahrung des Christen gegeben sind, immer wieder den Versuch gemacht hat, die Notwendigkeit oder gar Wirklichkeit eines gottmenschlichen Sühners zu konstruieren, so entspricht das jedenfalls insofern der Erfahrung des Christen

nicht, als er innerhalb der bezeichneten Situation gewiß nicht auf die Möglichkeit einer solchen Konstruktion kommen würde. Vielmehr mag hier deutlich werden, wie wenig es für einen Christen allerdings einen Widerspruch bedeutet, daß einerseits das im Evangelio dargebotene Heil das tiefste Bedürfnis des Menschen befriedigt, und anderseits doch der Mensch von sich aus auf nichts weniger als auf dies Evangelium gekommen sein würde. Beide Aussagen urteilen von verschiedenem Standorte aus. Vom Standpunkt der gewordenen christlichen Gewißheit aus ist allerdings der Christ sich darüber klar, daß das Evangelium genau dem Bedürfnis entspricht, wie es ihm selber erst innerhalb des Prozesses, darin er Christ wurde, zu klarem Bewußtsein gekommen ist. Anderseits aber ist er ebenso klar darüber, daß er innerhalb dieses Prozesses der Vergewisserung am allerwenigsten darauf gekommen wäre, irgend etwas wie das Evangelium zu erfinden. Vielmehr steht es so, daß, wenn der Christ bisher etwa auch schon das Evangelium zu verstehen gemeint hatte und sich getraut hatte, die Wahrheit desselben durch irgendwelche aprioristische Konstruktionen zu erweisen, alle diese Gedanken notwendig gerade da dahin sterben, wo der Mensch wirklich dem Ernst der göttlichen Forderung sich gegenübergestellt sieht. Alles, was dem Christen hier zum Bewußtsein kommt, führt auf dies eine, daß er diesem Ernst der göttlichen Forderung uneutrinubar verpflichtet ist, ob sie ihn gleich richte und verdamme. Wie sollte der Mensch dann von seinen Gedanken aus eine Gottesoffenbarung erreichen, die gerade in dem entscheidenden Punkte das Widerspiel von dem zu sein scheint, des der Mensch bisher inne wurde. Es muß daher geradezu geurteilt werden, daß, wenn ein Verstandnis um das Evangelium moglich ware, welches den Christen nicht selbst innerlich umwandelte und die Glaubensgewißheit um das Evangelium in ihm weckte, das Evangelium selbst die Hoffnungslosigkeit des Menschen nur verstarken würde, weil es ihm ein Gut zu zeigen schiene, das doch für unerreichbar gelten müßte.

Trotz aller Anknüpfung, die das Evangelium bei den Menschen vorfindet, hat es demnach zuletzt doch sein Bewenden dabei, daß Gott selbst erst durch dies Evangelium die Aufnahmebedingungen für dasselbe in dem Menschen schaffen muß. Das bedeutet

freilich, daß die Analyse der Entstehung der Glaubensgewißheit zuletzt auf ein Wunder hinauskommt. Ganz entzieht sich allerdings dies Wunder nicht der Analogie sonstigen Geschehens. Man mag darauf hinweisen, wie es unter Umständen gelingen kann, eine frohe Botschaft in ein der Hoffnung ganz abgestorbenes Herz so hineinzusprechen, daß es wieder aufzuhorchen beginnt. Freilich bleibt das gewiß eine sehr unvollkommene Analogie für die neuschöpferische Machtwirkung Gottes auf den Menschen. Näher würde an den geistlichen Vorgang die Weise heranführen, wie der Herr durch sein heilkräftiges Wort zugleich erst für dasselbe das Ohr auftut. Wir würden aber eben damit nur ein Wunder durch das andere erläutern. Darf aber versucht werden, dasselbe durch die Analogie sonstigen Geschehens uns nahe zu bringen, dann kann das gewählte Beispiel besonders gewiß den Dienst tun, uns zu illustrieren, wie für die erwartete Wirkung auf den Menschen der Inhalt der Verkündigung und die Weise, wie dieselbe vollzogen wird, unlösbar zusammenwirken müssen. Wir würden gewiß nicht mit jeder beliebigen Botschaft ein Menschenherz, wie es vorhin gezeichnet wurde, zu wecken vermögen. Umgekehrt würde aber vielleicht auch die wirksamste Botschaft doch unwirksam bleiben, wenn sie nicht in der rechten Weise an den Menschen herangebracht würde. Jedenfalls gilt beides von dem Wort, das dem Sünder zu einem lebenschaffenden Evangelium wird. Es würde für ihn kein Evangelium sein, wenn es nicht Wort seines Gottes an ihn wäre. Aber wir konnten auch nicht verständlich machen, wie dies Wort als frohe Gottesbotschaft an den Menschen sich beglaubigen sollte, wenn es nicht mit diesem ganz bestimmten Inhalt, der seiner Situation entspräche, an ihn herankäme. Um deswillen wäre es auch völlig unmöglich und falsch, wenn man in der von diesem Wort erfahrenen Wirkung mechanisch zwischen dem zu teilen versuchen wollte, was auf Rechnung des Inhalts und was auf die Wirkung göttlicher Kausalität zurückzuführen sei, und etwa den Vorgang so denken wollte, daß Gottes supranaturale Kraftwirkung das Herz für das Evangelium aufschlösse, dann aber der Inhalt des Evangeliums rein psychologisch den Glauben im Menschen wirkte. In Wirklichkeit steht es so, daß derselbe Vorgang, der einerseits, um überhaupt möglich zu sein, ganz in derselben Weise nach den

allgemein gültigen psychologischeu Gesetzeu sich vollziehen muß, wie jeder andere Vorgang im Seelenleben, anderseits ganz auf eine supranaturale Ursache zurückgeführt sein will, die schlechterdings jenseits dieses Weltzusammenhangs liegt. Das ganz bestimmte Evangelium mit seinem ganz bestimmten Inhalt ist es, welches der lebendige Gott so in das Herz hineinspricht, daß der Mensch aufzuhorchen anfangt nud die Stimme seines Gottes zu hören beginnt, der mit ihm redet.

Indem aber die Sache so formuliert wird, kann die Frage erneut sich aufdraugen, ob nicht doch über die fur den Christenstand grundlegliche Erfahrung hinauszugehen sei. Mag immerhin die der spezifisch christlichen vorausgehende Gotteserkenntnis für jene nicht die Grundlage sein können, so ist doch anszuführen versucht, in welchem Sinn diese allerdings als Anknüpfung fur das Evangelium Bedeutung habe. Ist es dann nicht doch unumganglich nötig, wenn anders die Rechenschaftslegung des Christen bis auf den letzten Punkt hinausgeführt werden soll, vor allem diese der christlichen Gewißheit vorausgehende Gotteserkenntnis ins Auge zu fassen? In der Tat wird man vielfach den Eindrnck haben, als ob gerade das fur die Gegenwart schwierigste Problem vernachlässigt werde, wenn die Frage sogleich darauf gestellt wird, wie innerhalb der grundleglichen Christenerfahrung die spezifisch christliche Gottesgewißheit zustande komme. Darauf ist aber erstlich zu antworten, daß die Weise, in der allerdings fur das Evangelium Anknüpfung gefordert werden muß, nicht mißverstanden werden darf. Die Forderung besteht nämlich nur iu dem Siune, daß allerdings das reife Verstandnis des Evangeliums sich erst da erschließen kann, wo der Christ auch von dem fordernden Gotteswillen irgendwelche Erfabrung gemacht hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß ohne voranfgehende anderweite Gotteserkenntnis überhaupt an dem Evangelio nicht erstmalig Gotteserfahrung gemacht werden könne. Dem würde der tatsächliche Verlauf des Christenlebens widersprechen. Die ganze bisherige Darstellung verläuft nämlich insofern in einer gewissen notwendigen Abstraktion, als im Interesse scharfer Herausstellnng des sachlichen Zusammenhangs zwischen der Verkündigung des Evangelinms und der sonstigen Gotteserfahrung, wie sie insonderheit unter der Zucht des Gesetzes gemacht wird,

das hier obwaltende Sachverhältnis in der Form eines reinlich geschiedenen zeitlichen Nacheinander entfaltet wurde. Nun geht aber in Wirklichkeit nicht einmal die alttestamentliche Offenbarung darin auf, Offenbarung des Gesetzes zu sein. Vollends aber wäre es innerhalb der Christenheit verkehrte Padagogie, den Menschen zunächst lediglich der Zucht des Gesetzes zu unterstellen. Das bedeutet aber, daß gerade normalerweise innerhalb der Christenheit die Gotteserkenntnis sogleich von vornhereiu am Evaugelio sich entfaltet. Aber auch da, wo das Gegenteil normaler Entwicklung vorliegt und der Mensch vielleicht direkt beim theoretischen Atheismus ankommt, ist es keineswegs ausgeschlossen, daß das Evangelium, so sehr es einem solchen Menschen auch erkenntnismäßig zunachst als Paradoxon erscheiuen muß, doch, wofern es anders durch Selbsterweis des Geistes und der Kraft an ihn heraugebracht wird, für ihn zu einer solchen Kundgebung Gottes zu werden vermag, au der erstmalig wieder irgendwie geartete Gotteserkeuntnis erwacht. Nur freilich bleibt bestehen, daß es in beiden Fällen zu reifem Verständuis des Evangeliums nur so kommen kann, daß der Meusch zugleich vou dem forderuden Willen Gottes Erfahrung macht. Jedenfalls aber kann dann die Tatsache, daß auch unter der Verkündigung des Evaugeliums erstmalig irgendwelche Gottesgewißheit im Menschen entstehen kaun, zum Bewußtsein bringen, wie wenig der Christ Veranlassung haben kann, bei der Selbstbesinnung auf die Grundlagen seiner Gewißheit über die am Evangelio gemachte Erfahrung hinaus auf anders entstandene Gewißheit zurückzugehen.

Eben das bestätigt sich sodauu von einem anderen Ausgaugspunkt aus. Jeder Versuch, auf die der spezifisch christlichen Gewißheit vorangehende Gotteserkenntnis als letzte Instanz unserer Gewißheit zurückzugehen, muß notwendig schon daran scheitern, daß diese Gewißheit sich nirgends als einheitliche Größe fixieren laßt. So gewiß es auch außerhalb des Christentums Gotteserkenntnis und Gottesgewißheit gibt, so wenig ist doch dies eine irgendwie gleiche Größe. Das aber hangt damit zusammen, daß auch die außerchristliche Gottesgewißheit, soweit sie wirklich religiöser Natur ist, unter der Selbstbezeugung Gottes und entsprechender Erfahrung des Menschen zustande kommt. Gilt das nach dem be-

stimmten Schriftzeugnis sogar von der heidnischen Gotteserkenntnis, so wird es vollends auf die spezifisch christliche Gottesgewißheit zutreffen. Freilich kann der Mensch innerhalb der Christenheit der spezifischen Gottesbezeugung durch das Evangelium sich entziehen, aber er kann damit nicht der Gottesbezeugung überhaupt aus dem Wege gehen. Auch bleibt diese tatsächlich durch die geschichtliche Offenbarung Gottes in viel weiterem Umfang bedingt, als der Mensch sich selbst vielleicht irgendwie gestehen würde. Notwendig ergibt sich dann aber, daß diese Gotteserkenntnis je nach der Weise der göttlichen Selbstbezeugung wie der erfahrungsmäßigen Aufnahme von seiten des Menschen eine mannigfaltig verschiedene ist und in dem Maße sich abstuft, als sie irgendwie durch das Evangelium bedingt ist. Daher ist der Christ freilich in der Lage, von seiner christlichen Gotteserkenntnis aus die anderweite Gotteserkenntnis in ihrer Mannigfaltigkeit zu beurteilen und zu verstehen, dagegen kann er kein Bedürfnis empfinden, die Rechenschaftslegung über seine Gewißheit an jener vorgängigen Gotteserkenntnis zu orientieren.

Vielmehr steht die Sache so, daß ebenso die innerhalb der spezifischen Offenbarung wie außerhalb derselben sich vollziehende Selbstbezeugung Gottes nur von einer gemeinsamen Voraussetzung aus verstanden werden kann, daß nämlich der Mensch von Gott selbst auf Gott hin angelegt ist. Wäre dem nicht so, so wäre freilich weder zu verstehen, wie die spezifisch christliche noch die außerchristliche Kundgebung Gottes von ihrem Inhalt aus von dem Menschen verstanden werden könnte. Auch hinsichtlich der sogenannten natürlichen Gotteserfahrung gilt nämlich, daß sie von ihrem Inhalt aus dem Menschen sich beglaubigt. Wie ist der Vorgang vermittelt zu denken, wenn etwa einem bisherigen Gottesleugner irgendein Ereignis des äußeren Lebens zu einer zwingenden Überführung von der Existenz Gottes wird? Es kann doch nicht ausreichen, auf die einzigartige Majestät dieses Ereignisses hinzuweisen; vielleicht war es in seinem äußeren Charakter durch nichts von anderen Ereignissen verschieden, die ihm nicht zu einer solchen Kundgebung Gottes wurden; ja vielleicht ist eben dasselbe Ereignis anderen nicht zu einem Worte Gottes an sie geworden. Nur so kann der Vorgang verstanden werden, daß das betreffende Ereignis in seiner

spezifischen Eigenart in Verbindung mit der gesamten, nur dem Menschen selbst bekannten Situation, in welcher es ihn trifft, für ihn einen Gehalt gewinnt, welcher seinem Gewissen die Erkenntnis aufdrängt: das ist eine Kundgebung des Gottes, dem du verpflichtet bist. Wie aber so ganz allgemein an dem Bewußtsein unbedingter Verpflichtung unter der tatsächlichen Selbstbezeugung Gottes die Gewißheit um ihn dem Menschen sich aufdrängt, so ist das Verständnis gerade des Evangeliums dadurch bedingt zu denken, daß in jedem erwachenden Bewußtsein um die Bezogenheit auf Gott notwendig die Erkenntnis eingeschlossen ist, daß diese von Gott selbst geordnet ist. Nimmt auch unter der Einwirkung des fordernden Willens Gottes diese Gewißheit notwendig die Gestalt an, daß der Mensch lediglich von sich aus jene Bestimmtheit für Gott realisieren zu müssen sich bewußt ist, so liegt hier offenbar doch auch der allgemeine Möglichkeitsgrund für das Verständnis einer Verkündigung, nach der Gott selbst das Ziel, auf welches der Mensch von ihm ursprünglich hin angelegt ist, zu verwirklichen unternimmt.

Gleichwohl wäre es nun wieder irrig, wenn wir um deswillen an diesem Punkte auf ein fertiges angeborenes Gottesbewußtsein als die letzte Instanz christlicher Gewißheit zurückgehen wollten. Sollte damit überhaupt ein klarer Sinn verbunden werden, so müßte das auf die Vorstellung hinausgeführt werden, daß die spezifisch christliche Gotteserfahrung an dem angebornen Gottesbewußtsein sich legitimieren müsse. Das aber könnte zuletzt wieder dann nur verstanden werden, wenn in dem Menschen von vornherein bereits diejenige Gotteserkenntnis vorhanden gedacht werden dürfte, die doch nach allem Vorausgehenden erst unter der Selbstoffenbarung Gottes zustande kommen soll. Aber auch ganz abgesehen von dem Widerspruch, in den eine derartige Vorstellung zu den ganzen bisherigen Ausführungen treten müßte, würde jeder Versuch, auf ein derartiges angeborenes, fertiges Gottesbewußtsein zurückzugehen, immer wieder schon in dem Augenblicke sich als unmöglich erweisen müssen, wo dasselbe im einzelnen zu entfalten versucht würde. Denn wenn offenbar auch das Wort Gott ein Name ist, bei dem auf den Inhalt nicht weniger als alles ankommt, so muß es sich freilich immer wieder als eine in sich selbst unvollziehbare

Vorstellung herausstellen, irgend etwas wie ein fertiges, ruhendes Gottesbewußtsein ursprünglich im Menschen nachzuweisen. Was an jener Vorstellung richtig ist, ist lediglich dies, daß allerdings die menschliche Persönlichkeit im strengen Sinne darauf angelegt ist, in der Hingabe des Menschen an Gott sich erst zu vollenden, und daß daher von dem Menschenwesen als solchem irgendwelches Bewußtsein um diese Bedingtheit unabtrennbar ist. Um deswillen vermag freilich der Mensch, solange er nicht ganz gewissenlos wird, falls er das überhaupt werden kann, dem Bewußtsein nicht zu entrinnen, daß er einer absoluten Autorität unbedingt verpflichtet bleibt, und an diesem Bewußtsein drängt sich unter der fortgehenden Selbstbezeugung Gottes immer wieder die Gewißheit um ihn dem Menschen auf. Aber allein schon die Tatsache, daß der Mensch in seiner Weise gottlos werden kann, ohne um deswillen schon ohne weiteres gewissenlos zu sein, mag uns zum Bewußtsein bringen, wie wenig das Bewußtsein unentrinnbarer Verpflichtung ohne weiteres mit einem fertigen Gottesbewußtsein gleichgesetzt werden darf, und wie aussichtslos jedenfalls jedes Unternehmen sein würde, von einem solchen, dem Menschen angebornen fertigen Gottesbewußtsein als letzter Grundlage der Gewißheit auszugehen. Vielmehr steht es schließlich auch hier so, daß allein vom Standorte des Christen über jene vom Menschenwesen unabtrennbare Anlage auf Gott Verständigung gesucht und gewonnen werden kann. Mag daher jene schöpfungsmäßige Bezogenheit des Menschen auf Gott für die christliche Gewißheit von noch so entscheidender Bedeutung sein — und es wird hernach noch Gelegenheit sein, diese Bedeutung näher ins Licht zu setzen —, so kann sie uns doch nicht veranlassen, für die Rechenschaftslegung über unsere Gewißheit über die grundlegliche christliche Erfahrung hinauszugehen.

Wie man daher auch immer die Sache betrachte, so werden wir immer wieder auf die den Christenstand konstituierende Erfahrung zurückgewiesen. Und es wurde bereits anerkannt, daß das mit einer Verweisung auf ein Wunder identisch ist. Als solches wird die Entstehung des Glaubens dem Christen da mit besonderer Deutlichkeit zum Bewußtsein kommen, wo der Christenstand durch einen scharfen Abbruch der bisherigen Entwicklung von Gott be-

gründet wurde. Aber auch da, wo bei normaler Entwicklung der Christenstand in allmählichem Fortschritt aus Glauben in Glauben begründet wurde, ist von ihm doch die Erkenntnis unabtrennbar, daß er in einem göttlichen Wunder ruht, über dessen Begründung der Christ selbst am wenigsten Rechenschaft zu geben vermöchte. Dieser Umstand aber raubt der Gewißheit des Christen nicht die Sicherheit, sondern dient seiner Position gerade zur Bestätigung. Einmal ist nämlich diese Tatsache ihm fortdauernd Bürgschaft dafür, wie wenig die von ihm behauptete Gewißheit seine Erfindung ist. Sodann ist sie ebenso fortgehende Erinnerung für ihn, wie wenig der Widerspruch derer, welche diese Erfahrung nicht gemacht haben, ihm befremdend sein darf. Stünde es auch nur so, daß die erfahrene Selbstbezeugung Gottes vor dem Forum natürlicher Wahrheitserkenntnis sich legitimieren müßte, so müßte sie jedem, der diese Wahrheitskenntnis besitzt, als berechtigt nachgewiesen werden können. Wird dagegen das Verständnis des Evangeliums im strengen Sinne erst durch die in dem Evangelio sich vollziehende Wunderwirkung Gottes vermittelt, so darf der Christ von vornherein nur auf Verständnis bei denen hoffen, welche eben jene Erfahrung am Evangelio gemacht haben. Endlich wird auch an diesem Punkte vollends deutlich, wie notwendig alle Rechenschaftslegung des Christen zuletzt in der Form einer Selbstbesinnung verlaufen muß. Der Christ kann über seinen Glauben nur so Rechenschaft geben, daß er die Weise beschreibt, wie unter den vom Evangelio aus auf ihn ausgehenden Eindrücken die Glaubensgewißheit um dasselbe in ihm entstanden ist.

Nun wird freilich diese Selbstbesinnung des Christen notwendig mannigfache Gestalt annehmen je nach den mannigfachen Wegen, auf denen im einzelnen die Glaubensgewißheit um die christliche Wahrheit in dem Christen entstanden ist. Immerhin aber wird es zuletzt eine doppelte Reihe von Eindrücken sein, an denen das Verständnis und die Gewißheit des Evangeliums haftet. Einmal hat das Evangelium das Recht der göttlichen Forderung an uns und des göttlichen Gerichts über unsere Sünde bestätigt. Vielleicht weiß auch der Christ sich auf eine Zeit zu besinnen, wo auch ihn das Evangelium Torheit dunkte. Dann wird auch das andere notwendig ein Stück seiner Erfahrung sein, wie das erst von

der Zeit an anders wurde, in welcher die Forderung des heiligen Gottes ihn mit zwingender Gewalt als die Forderung seines Gottes ergriff und ihn aus der bisherigen Sicherheit seines Besitzes in die Unruhe des Suchens und Strebens nach Gott wohlgefalliger Gerechtigkeit hineinführte. Der Mensch braucht ja während seiner ablehnenden Stellung zum Evangelio nicht auch für die sittliche Forderung überhaupt schon abgestorben gewesen zu sein, er wußte sich aber mindestens in relativem Einklang mit dieser Forderung, — das war aber keine Situation, in der das Evangelium ihm verstandlich werden konnte. Erst als vielleicht unter schmerzlichen Ereignissen im äußeren Leben das Bewußtsein von einer Erfahrung des lebendigen Gottes in seiner richtenden Heiligkeit dem Menschen aufging, begann er auf das Evangelium ernstlicher acht zu geben, und je mehr der Mensch nun mit erwachtem Gewissen der göttlichen Forderung nachzukommen unternahm, desto mehr sah er sich zurückgeworfen, — und das war die Situation, in der er von dem Evangelio erstmalig tiefere Eindrücke gewann und dasselbe wenigstens insoweit ihm zugänglich wurde, als es der Gerichtsforderung seines Gottes Recht gab. Notwendig steht es da wieder anders, wo der Getaufte von Anfang an unter der Predigt des Gesetzes und Evangeliums in der bezeichneten Weise in den Glauben hineinwächst. Aber auch da wird der Christ rückblickend notwendig darüber klar werden, wie aller Fortschritt um das Verständnis im Evangelium durch tiefer gehende Eindrücke von dem Ernst der göttlichen Forderung bedingt gewesen ist. Vielleicht ist ein solcher Mensch sich bewußt, in früher Kindheit von der Majestat Gottes so tiefe Eindrücke empfangen zu haben, daß sie für alle Zeiten unauslöschlich gebliebeu sind. Wie diese Eindrücke dann schon auch durch das Evangelium bedingt gewesen sind, so haben sie zugleich von früh an ein solches persönliches Verhaltnis zum Evangelio begründet, daß dieses, so verworren und unklar notwendig auch anfänglich noch das Verstandnis des Christen gewesen sein mag, ihn doch fortan lebenslang nicht wieder losgelassen hat.

Wie aber dann aus der Heilserfahrung, welche unter allen Umständen schon in der Gerichtserfahrung sich verbarg, unter fortgehender Einwirkung dieses Evangeliums die sieghafte Glaubensgewißheit um dasselbe als das ihn rettende Gotteswort geworden

ist, ist vollends das unübertragbare Geheimnis einer jeden Person, die es erlebt. Tatsächlich angesehen steht es ja so, daß die Möglichkeit darin begründet liegt, daß objektiv die im Evangelio offenbarte Liebe zugleich als richtende und rettende erscheint, und daß subjektiv von dem Menschenwesen als solchem das Bewußtsein unabtrennbar ist, daß er von Gott selbst auf die Gemeinschaft mit ihm angelegt ist. Ohne das erstere würde nicht verstanden werden können, wie die Predigt der verzeihenden Liebe Gottes dem sich selbst richtenden Gewissen als Gottes Wort erscheinen könnte; ohne das zweite wäre nicht deutlich zu machen, wie eine Verkündigung als Gotteswort sich an dem Menschen beglaubigen könnte, nach der Gott den Menschen, der ihn verließ, so wenig loszulassen vermochte, daß er selber begründete, was er forderte. So gewiß aber tatsächlich auch durch beides die Entstehung der Gewißheit um das Evangelium als Gotteswort bedingt ist, so wenig ist sie doch etwa durch bewußte Reflexion auf beide Tatsachen im Christen begründet. Vielmehr wird der Christ zurückblickend notwendig so oder anders davon zu sagen wissen, wie fremdartig in mehr als einer Beziehung auch ihm das Evangelium selbst dann noch war, als er schon zu dem Verlangen nach persönlichem Leben erwacht war. Er vermöchte auch selbst nicht zu erklären, wie es zuging, als erstmalig in ihm der Eindruck geweckt wurde, daß alle seine Versuche, die eigene Gerechtigkeit zu begründen, vergeblich seien, und das Evangelium allein ihm den Weg einer möglichen Rettung weise.

Auch dann noch ist durchgängig dieser Eindruck zunächst von dem anderen überwogen, daß die Offenbarung der Liebe, wie sie im Evangelium vorliegt, zu fremdartig und zu gewaltig sei, als daß der Christ ihrer auch in dieser Situation ohne weiteres gewiß zu werden vermöchte. Dabei hätte es nur sein relatives Recht, wenn man zwischen theoretischen und praktischen Zweifeln scheiden wollte, welche der Entstehung des Glaubens hinderlich in den Weg getreten seien. In Wirklichkeit ist das Hindernis ein gemeinsames: mangelndes Verständnis des Evangeliums als solchen. Dann wird freilich dieses Hindernis bei dem einen mehr den Charakter theoretischen, bei dem anderen mehr den Charakter praktischen Zweifels annehmen. Was aber auch für den theoretischen Zweifler die Ver-

gewisserung um das Evangelium unmöglich macht, ist dies, daß er in der ihm so befremdlichen Verkündigung von der Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod nicht den auf sich gerichteten Liebeswillen seines Gottes zu erkennen vermag. Und umgekehrt beruht es auf Selbsttäuschung, wenn der kirchlich Erzogene und Gewohnte selber etwa an der objektiven Wahrheit der vom Evangelio bezeugten Tatsachen gar nicht zu zweifeln wähnt und das einzige Hindernis des Glaubens darin sieht, daß er diese Tatsachen nicht auf sich zu beziehen wage. In Wirklichkeit bedarf es beide Male des Gleichen, daß der Christ nämlich die Erfahrung macht, wie buchstäblich das Schriftzeugnis von dem Aufgetanwerden der Augen zu verstehen ist. Der Christ mußte sehen lernen, was er bisher nicht sah; mit andereu Worten, von dem Evangelio, das er noch nicht verstand, sind auf den Christen weitergehend solche Eindrücke ausgegangen, daß aus dem verkündigten Wort die Gestalt des für ihn gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes ihm entgegentrat, und er die so tatsächlich sich vollziehende Zuwendung seines Gottes — ungeteilt mit dem schmerzlichen Bewußtsein seiner Unwürdigkeit — als eine solche im Glauben zu bejahen wagte und zu dem Evangelio hinzusetzen lernte: *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι.* (1. Tim. 1, 15.)

3.

Die christliche Wahrheitsgewißheit als Gewißheit um die Schrift.

Im zweiten Kapitel ist deutlich zu machen versucht, inwiefern die christliche Wahrheitsgewißheit mit der Gewißheit um das Wort Gottes verknüpft ist. Christliche Gewißheit existiert nur in der Form einer Synthese des Wortes Gottes und personlicher Erfahrung. Die Frage nach dem letzten Grunde christlicher Gewißheit ist freilich nicht durch den Hinweis auf das Wort Gottes erledigt; aber es geht ebensowenig an, die Erfahrung, in der wir der Realität der christlichen Wahrheit gewiß werden, von diesem Wort zu lösen. Wie dem Glauben sein Gegenstand nur durch das Wort zugeführt wird, so ist seine Gewißheit dauernd an die Gewißheit um dies Wort als ein Gotteswort gebunden. Dann aber erhebt sich die Frage, inwieweit dieses Gotteswort mit der heiligen Schrift identifiziert werden darf, ob und in welchem Sinne mit anderen Worten die christliche Wahrheitsgewißheit gerade an die Gewißheit um die heilige Schrift geknüpft ist.

Wir beginnen mit dem, was ohne weiteres einleuchtet. Existiert unsere Wahrheitsgewißheit nur in der Form einer Bejahung der an uns ergehenden Verkündigung, so ist sie von vornherein notwendig zugleich Bejahung des Schriftwortes, wenn anders — was freilich hier nicht bewiesen werden kann — alle gegenwärtig in der Kirche ergehende Verkündigung zuletzt auf die ursprüngliche Verkündigung und insofern auf die Schrift als die Fixierung derselben zurückgeht. So ist der Christ da, wo er der zentralen christlichen Wahrheit gewiß geworden ist, eben damit auch tat-

sachlich des zentralen Inhaltes der Schrift gewiß geworden. Zugleich aber ist damit der Weg gewiesen, auf dem er ebenso der christlichen Wahrheit wie der heiligen Schrift in weiterem Umfang gewiß wird. Davor wurde ja bereits gewarnt, die zentrale Wahrheitsgewißheit nicht in dem Sinne als Grundlage aller übrigen Gewißheit zu denken, daß diese aus jener erschlossen werden könnte. Vielmehr kommt auch die Vergewisserung um diese lediglich auf demselben Wege wie die zentrale Vergewisserung zustande, nämlich so, daß der Christ in persönlicher Erfahrung des Schriftwortes gewiß wird. Dabei wird es hier kaum der ausdrücklichen Erinnerung bedürfen, daß dieser Fortschritt in logischem Sinne und nicht ohne weiteres auch im zeitlichen Sinne gemeint ist. Das ergibt sich ja schon aus dem bereits Ausgeführten, daß der Christ von der Gesetzeserfahrung aus in einem irgendwie gearteten Verhältnis persönlicher Vergewisserung zur Schrift stehen kann, ohne daß schon das reife Verständnis des Evangeliums ihm erschlossen wäre. Ebendahin weist die Wahrheit in dem bei der geschichtlichen Erörterung (p. 74, 75) besprochenen Satz, daß die Schrift von der Erfahrung der Sünde aus dem Christen sich verbürge. Aber auch im übrigen ist es sehr wohl denkbar, daß einzelne Stücke der christlichen Wahrheit vor dem zentralen Inhalt des Evangeliums dem Christen sich vergewissern. Nur dabei muß es allerdings sein Bewenden haben, daß alle jene einzelnen Stücke der christlichen Wahrheit doch erst vom Verständnis des Evangeliums aus in die rechte Beleuchtung treten, und insofern die reife Gewißheit um jene allerdings durch die Gewißheit um diese bedingt ist. Insofern ist die fortschreitende Vergewisserung um das Schriftzeugnis objektiv davon abhängig, daß alle Einzelstücke der christlichen Wahrheit mit der zentralen christlichen Wahrheit irgendwie zusammenhängen, und auch subjektiv kommt die christliche Gewißheit nur in dem Maß zur Reife, als sie des Zusammenhangs der einzelnen Wahrheitsmomente mit jener grundleglichen Gewißheit sich bewußt wird, und eben damit das Einzelne für den Christen den Charakter des Zufälligen verliert. So bedeutsam aber auch die Erkenntnis dieses Zusammenhanges ist, so bleibt doch die für die Gewißheit entscheidende Instanz der Zusammenschluß der unmittelbaren Erfahrung mit dem Schriftzeugnis. Wenigstens an

einigen Beispielen mögen kurze Andeutungen das bestehende Sachverhaltnis erlautern.

Wo jemand in der vorher beschriebenen Weise zur Gewißheit des Evangeliums kommt, da hat er darin tatsächlich auch die entscheidende Erfahrung von der Wirksamkeit des heiligen Geistes gemacht, insofern dieser es ist, der das aus ihm stammende Wort als Gottes Wort an den Menschen beglaubigt. Was aber dem Christen subjektiv direkt zum Bewußtsein kommt, ist zunächst doch nur dies, daß es göttliche Machtwirkung war, die er erfuhr. Daß dagegen diese Machtwirkung auf einen anderen gottlichen Faktor als auf den, dessen der Christ in jener Erfahrung als die objektive Gemeinschaft mit ihm begründenden gewiß wird, zurückgeht, würde der Christ aus jener Erfahrung allein nicht zu entnehmen vermögen. Vielmehr bedeutet jene Erfahrung nach dieser Seite nur die Situation, in welcher der heilige Geist in strengem Sinn von sich selbst Zeugnis zu geben vermag. Mit anderen Worten: das Schriftzeugnis von dem heiligen Geist als dem Vermittler der geschichtlichen Offenbarung an den einzelnen ist dem Christen in jener Erfahrung so zugänglich geworden, daß von eben diesem heiligen Geist nunmehr die Vergewisserung um dasselbe vollzogen werden kann. Naher aber geschieht diese Vergewisserung dann freilich so, daß der Christ nun doch inne wird, wie genau die damit sich vollziehende Vergewisserung um Gott als den Dreieinigen der Erfahrung entspricht, die er gemacht hat, und diese ihn erst ganz verstehen lehrt. Tatsächlich ist es doch eine dreifache Wirksamkeit des Heilsgottes, welche der Christ beständig erfahrt. Und so wenig er von den erfahrenen Eindrücken aus eine Dreiheit dieses Faktors konstruieren würde, so notwendig wächst doch mit fortschreitender Erfahrung das Verständnis dafür, wie dieser Erfahrung ohne das Schriftzeugnis von dem dreieinigen Gott der Schlüssel fehlen würde, und wie die ganze Gottesgewißheit notwendig eine völlig andere, der Erfahrung des lebendigen Gottes der Offenbarung widersprechende werden würde, wenn der Christ seinen Gott als starre, unbewegliche Einheit denken müßte.

Ganz ähnliches gilt von der Weise, wie etwa die Gewißheit um das Schriftzeugnis von der Taufe und dem Abendmahl in dem Christen entsteht. Eine Vergewisserung, die auf wirklichem Ver-

ständnis beruht, wird notwendig reiferer Erfahrung zufallen. Gerade da, wo eine lebendige Erfahrung von Gott, der durch das Wort des Evangeliums dem Christen sich darbietet, gemacht ist, kann das Verständnis für ein besonderes Sakrament, welches als Bürgschaft der Vergebung der Sünden die bleibende Grundlage des ganzen Christenstandes bildet, zunächst zurücktreten. Das hängt aber dann — dem Christen selbst vielleicht unbewußt — immer mit dem Irrtum zusammen, als ob irgendwie unsere subjektive Erfahrung die Grundlage unserer Heilsgewißheit bilden könnte. Wo daher bei wirklicher Lauterkeit der Frömmigkeit in fortschreitender Erfahrung das Vertrauen des Christen auf seine subjektiven Erlebnisse erschüttert wird, da wird eben damit notwendig auch der Boden für das Verständnis der Taufe und des Nachtmahls bereitet. Indem der Christ von allen eigenen Erfahrungen auf die großen Gottestaten zu blicken gezwungen wird, gewinnt er notwendig auch für die Tatsache Verständnis, daß jene geschichtliche Gottesoffenbarung in einer Gottestat, die allem eigenen Fühlen und Erfahren entnommen ist, für ihn sich individualisiert hat und gerade für *sein* Christenleben Gegenwart geworden ist. Freilich nicht so, als ob dem Christen auf Grund solcher Erfahrung das Verständnis der Taufe sich von selbst erschlösse, vielmehr bezeichnet auch sie wieder nur die Situation, in welcher vom heiligen Geist die Vergewisserung um das Schriftzeugnis von der Taufe vollzogen werden kann. Ähnliche Voraussetzungen sind es, an welche die Möglichkeit einer Vergewisserung um das Schriftzeugnis vom heiligen Abendmahl geknüpft ist. Was nach der einen Seite der Taufe ihre einzigartige Bedeutung gibt, der einmalige, allen Erfahrungen vorangegangene Vollzug derselben, bedeutet doch nach der anderen Seite für den, der gegenwärtig ein sichtbares Unterpfand der göttlichen Zuwendung haben möchte, eine Schranke. Von hier aus, wie von dem andern aus, daß bei fortschreitender christlicher Erfahrung das Verlangen nach inniger Gemeinschaft mit dem Herrn nur dringender werden kann, ist es zu begreifen, daß es unter dem Zeugnis des heiligen Geistes zu einer Vergewisserung um das Nachtmahl als dasjenige Sakrament kommen kann, in welchem der Christ die höchste Gemeinschaft mit dem Herrn erlebt und darin zugleich eine Bürgschaft der Vergebung

der Sünden wie neue Stärkung zum Kampf wider die Sünde empfangt.

Was indes mit dem allen erreicht wird, ist offenbar doch nur dies, daß die christliche Gewißheit tatsächlich Bejahung des Inhaltes der heiligen Schrift bedeutet, und eben daher fortschreitende christliche Erfahrung notwendig zur fortschreitenden Bemächtigung des Schriftzeugnisses führt. Offenbar aber ist damit die Frage, auf die es bei der Verhältnisbestimmung der christlichen Gewißheit zur Schrift zuletzt ankommt, noch nicht einmal angerührt. Denn wenn der Schriftinhalt doch auch, ja zunächst, durch das Zeugnis der Kirche an den einzelnen herankommt, so kann es scheinen, als ob die Bejahung desselben keineswegs auch zu einem persönlichen Verhältnis zur Schrift zu führen brauchte. Unleugbar ist ja auch in den Ausführungen des zweiten Kapitels ein gewisser Hiatus übrig geblieben. Es wurde auf die Erinnerung Nachdruck gelegt, daß die ursprünglichen Offenbarungsträger der christlichen Gemeinde gegenüber eine einzigartige Stellung einnehmen, so daß wir schlechthin an ihr Wort gebunden bleiben. Der Nachweis für die Vergewisserung um ihre Verkündigung wurde dann aber nur darauf hinausgeführt, daß dasselbe gegenwärtig als Gottes Wort an uns herandringe. Muß es nicht bei diesem Nachweis sein Bewenden haben? Und bedeutet das dann nicht, daß der Christ, der des ursprünglich immerhin aus der ersten Verkündigung stammenden Gotteswortes gewiß geworden ist, notwendig gegen die Frage ganz gleichgültig wird, was es mit diesem Wort an sich für eine Bewandtnis habe? Oder hat der Christ doch für seine persönliche Gewißheit irgendwelches Interesse daran, darüber klar zu werden, daß wir in der heiligen Schrift das von Gott gewirkte, ursprüngliche, für alle Zeiten normative Zeugnis von der geschichtlichen Gottesoffenbarung vor uns haben? Das ist die Frage, auf die es ankommt.

Nun ist unleugbar auch die gegenwärtige sogenannte kirchliche Theologie im weiten Umfange geneigt, die Bedeutung, welche die Vergewisserung der heiligen Schrift für das christliche Glaubensleben des einzelnen hat, zu verkennen. Auch sie steht unter dem Einfluß des berühmten Schleiermacherschen Paragraphen (§ 128): Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an

Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen. In Wirklichkeit haben wir es hier mit einem jener pointierten Sätze zu tun, welche dadurch bestechen, daß sie eine unzweifelhafte Wahrheit einseitig betonen, aber eben durch diese einseitige Betonung tatsächlich verwirrend wirken. Zunächst darf man diesen Satz jedenfalls nicht auf die Erinnerung, welche von alters her gegen das protestantische Schriftprinzip polemisch verwendet ist, stutzen wollen, daß es doch schon Christentum gegeben habe, ehe es neutestamentliche Schriften gab. Dieser Einwand ignoriert, daß das primare Interesse nicht an der schriftlichen Fixierung der apostolischen Verkündigung hangt, sondern an der Tatsache, daß alles, was an Glauben in der Welt gewesen ist und ist, durch die apostolische Verkündigung bedingt und an sie gebunden ist. Das aber ist ein Satz, der nur an dem Christentum der Apostel seine Ausnahme hat, und eben diese Ausnahmestellung der Apostel bildet ja den Inhalt des Satzes. Dann ist ja freilich das die bleibende Wahrheit der Schleiermacherschen Aufstellung, daß auf jeden Versuch, eine aprioristische Vergewisserung um die heilige Schrift zur Grundlage für die Entstehung des Glaubens zu machen, rundweg verzichtet werden muß. Ja, es muß Schleiermacher auch darin rechtgegeben werden, daß erst bei zunehmender Erfahrung dem Christen sich ganz erschließt, war er an der Bibel hat. Was gleichwohl jenen Satz so bedenklich macht, ist dies, daß er die Erkenntnis verdunkelt, daß doch eben die reife Gewißheit auf der Schrift als ihrer Grundlage ruht. Jener Satz muß nämlich notwendig den Schein erwecken, als handle es sich bei der Vergewisserung um die Schrift nur um eine nachträgliche Erkenntnis, welche für die Gewißheit des Glaubens zuletzt nichts ausmache. Er läßt also gerade für die Frage, auf welche es ankommt, keinen Raum, ob es nicht zwischen einer aprioristischen Vergewisserung um die Schrift und einer lediglich nachträglichen, für den Glauben irrelevanten, ein Drittes gibt, eine Vergewisserung um das Wort Gottes, welche von Anfang an darauf angelegt ist, in der Gewißheit um die Schrift als das spezifische Gotteswort sich zu vollenden. Wo diese Frage nicht gestellt oder verneint wird, mag man immerhin den Versuch machen, eine autoritative Bedeutung der Schrift

für die Kirche festzuhalten, obgleich gerade Schleiermachers weitere Ausführungen an jenem Ort die Frage sehr nahe legen können, ob auch das bei jener Position auf die Dauer sich als möglich erweisen wird. — für den einzelnen Christen behält die Schrift jedenfalls dann nur den Wert eines Erbauungsbuches.

Das aber ist keine Schätzung der Schrift, bei der die evangelische Anschauung sich beruhigen durfte. Gewiß ist sie für den evangelischen Christen auch Erbauungsbuch, und wenn sie auch nicht das am meisten gelesene Erbauungsbuch ist, so ist sie doch für den reifen Christen das vornehmste. Aber auch als Erbauungsbuch kommt sie dann für ihn wesentlich in dem Sinn in Betracht, daß er in ihr eigentliche Vertiefung seiner seligmachenden Erkenntnis sucht. Sonst kann es auch dem reifen Christen noch sehr wohl begegnen, daß in einer bestimmten Situation ein in der Kirche lebendes Gotteswort, etwa ein Bekenntniswort aus dem Liederschatz der Kirche noch unmittelbarer für die Situation ihm Dienste tut, als das Schriftwort. Dagegen wird er in dem Maß zur Schrift sich wenden, als er in tieferes, zusammenhangendes Verständnis der ganzen Gottesoffenbarung, von der er lebt, hineinzuwachsen begehrt. Damit aber ist bereits diejenige Schätzung der Schrift ausgesprochen, welche sie für das Urteil des Christen über alle sonstigen Erbauungsbücher der Kirche grundsätzlich hinaushebt. Der Christ ist sich bewußt, in ihr das authentische Zeugnis der Offenbarung vor sich zu haben, und ist auch des andern sich bewußt, daß dies Urteil für seinen Christenstand grundlegliche Bedeutung habe. In der Tat ist das die einzige Beurteilung der Schrift, welche dem reformatorischen Standpunkt entspricht. Schon die früheren Ausführungen über Luther können keinen Zweifel darüber lassen, daß die Schrift in seinem Sinne nicht nur für die Kirche als Ganzes unbedingte Autorität bildet, sondern daß auch der Glaube des einzelnen in der Gewißheit um die Schrift in dem Sinn sich vollendet, daß er auf dem „es steht geschrieben" beruht.[1])

[1]) Friedrich Traub, der zuerst in der Monatsschrift für Pastoraltheologie 1905 p. 170ff. und dann in der Zeitschrift für Theol. u K. 1906, p. 438 f. mein Buch besprochen hat, urteilt am letzten Ort p. 440, daß mit dem obigen Satz und ähnlichen die Gedankenführung bei mir zu einem Ziel komme, auf welches sie nicht von Anfang an angelegt sei. „Wenn

Schwerlich würde man auch der Anerkennung dieser Tatsache sich so vielfach entziehen, wenn man nicht darauf verzichten zu müssen glaubte, einen religiösen Weg zur Vergewisserung um diese Schriftautorität nachzuweisen. Sowohl für die Erkenntnis der hier obwaltenden Schwierigkeiten als der gleichwohl bestehenden

---

wirklich die Wahrheitsgewißheit nur innerhalb der persönlichen Heilserfahrung entstehen kann, dann ist sie immer an einen bestimmten Inhalt gebunden und beruht gerade nicht auf einem „Es steht geschrieben“.“ In Wirklichkeit bildet dies Urteil einen Gegensatz, den ich von meinen Ausführungen über Luther an als einen schiefen zu erweisen versuchte. Gewiß ist unsere ganze Gewißheit durchaus an den Inhalt der christlichen Verkündigung und Überlieferung gebunden, es ist daher ja auch, wie T. selbst anerkennt, energisch betont, daß nur von diesem Inhalt aus das Offenbarungswort bei uns sich durchsetzen könne. Aber nicht minder bestimmt war festzuhalten, daß dieser Inhalt doch nur so sich durchzusetzen vermag, daß er in der Kraft des heiligen Geistes an den Menschen herankommt und von diesem als ein dem Menschen geltendes Gotteswort beglaubigt wird. In diesem Sinn haben wir daher allerdings an dem von T. als direkt falsch bezeichneten Satz starkes Interesse, daß es mit der hier vorliegenden Überlieferung eine andere Bewandtnis hat, als mit aller sonstigen Überlieferung (p. 256), und ebenso bleibt unsere Gewißheit um den Inhalt dieser Überlieferung notwendig daran gebunden, daß sie als Gottes Wort an uns sich beglaubigte. Das sollte das 2. Kap. deutlich machen, das 3. Kapitel aber will untersuchen, in welchem Sinn der Glaube speziell auch an der Erkenntnis Interesse hat, daß die Verkündigung, die uns gegenwärtig erreicht, zuletzt auf das ursprüngliche Offenbarungszeugnis zurückweist und in ihm gründet, inwiefern also der Glaube gerade auf dem schriftlich fixierten Offenbarungswort beruht. Damit dürfte zugleich auch der Gedankenfortschritt vom 2. zum 3. Kapitel, hinsichtlich dessen T. in dem ersten Artikel Schwierigkeiten findet, aufs neue deutlich geworden sein. Im übrigen ist ja die Schwierigkeit von mir wiederholt selbst lebhaft genug herausgehoben, zwischen der Betonung der Notwendigkeit persönlicher Erfahrung und der damit zusammenhängenden Betonung des Inhalts, und einer rechten Betonung des: „Es stehet geschrieben“ zu vermitteln, und ich bin hier gern bereit zu lernen, auch sicherzustellen und zu ergänzen, wo etwa Kritik meines Versuchs einer Vermittlung dazu Anlaß gäbe. Aber eine derartige Prüfung des einzelnen vermisse ich eben bei Traub, und bei der allgemeinen Versicherung, daß beide Seiten unausgleichbar seien, vermag ich mich nicht zu beruhigen. Nicht um irgendeiner Theorie willen, sondern um der einfachen Tatsache willen, daß in dem schlichten evangelischen Glauben, wie auch Luther ihn verstanden hat, in Wirklichkeit beide Seiten unlösbar verbunden sind.

Notwendigkeit, eine solche religiös vermittelte autoritative Bedeutung der Schrift auch für den einzelnen zu behaupten, ist es lehrreich, die erste und zweite Auflage der Glaubenslehre Philippis zu vergleichen. In dem auch in den folgenden Auflagen beibehaltenen Text der ersten Auflage (3. A. p. 141) stellt Philippi den Satz auf: „Das Geisteszeugnis macht die heilige Schrift zum heilskräftigen, die prophetische und apostolische Abfassung macht sie zum vollkommen reinen, richtschnurlichen Gotteswort". Nun ist diese Formulierung gewiß wenig glücklich, insofern sie diejenigen Momente, auf denen einerseits die objektive, andrerseits die subjektie Schriftautoritat beruht, als koordinierte Gesichtspunkte für die Feststellung der Bedeutung der heiligen Schrift behandelt. Aber eben dadurch kann der Satz die Frage sehr lebhaft zum Bewußtsein bringen, ob denn jenes objektive und subjektive Moment wirklich aufeinander angelegt und beziehbar sind, mit anderen Worten, ob eine Schrift, deren objektive Autorität auf ihrer Abfassung durch von Gott berufene Offenbarungstrager beruhen soll, subjektiv auf dem Wege religioser Erfahrung als solche sich zu beglaubigen vermag. Offenbar glaubt auch Philippi in der ersten Auflage auf eine Bejahung dieser Frage in jedem Sinn verzichten zu müssen. Er erklärt a. a. O.: „Das Zeugnis des heiligen Geistes versiegelt Gottes Wort in heiliger Schrift in seiner Übereinstimmung mit Gottes Wort in der Kirche Christi als heilkraftiges Gnadenmittel der Bekehrung; es versiegelt aber nicht Gottes Wort in heiliger Schrift in seinem Unterschied von Gottes Wort in der Kirche als vollkommen reine und ungetrübte Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung und darum als irrtumslose Norm kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens." Die Sätze können in der Tat das auf eine kurze Formel zu bringen scheinen, was sich auch vorhin als Resultat der entgegengesetzten Bemühungen der alten Dogmatik ergeben hat. Um so bezeichnender ist, daß Philippi in einem Zusatz zur zweiten Auflage dann doch wieder dem von der alten Dogmatik erstrebten Ziele auf einem anderen Wege insofern sich zu nähern sucht, als er den Nachweis unternimmt, wie der Christ von der Erfahrung aus, in welcher das aus der heiligen Schrift entnommene Wort Gottes, welches die Kirche ihm predigt, sich ihm als ein untrügliches erwiesen hat, zu der Glaubenserkenntnis vorzudringen ver-

mag, daß der Weg, auf welchem der Kirche das in heiliger Schrift enthaltene ursprüngliche Gotteswort zugekommen sei, ein gottgeordneter und fehlloser sei. Nun darf der Weg, auf welchem Philippi dies Ziel zu erreichen strebt, hier ganz dahingestellt bleiben; daß scheinbar die größere Konsequenz auf seiten der ersten Auflage liegt, mag ohne weiteres zugestanden werden. Aber eben der Umstand, daß Philippi die scheinbare Inkonsequenz nicht gescheut hat, legt dann für das starke Bedürfnis Zeugnis ab, auf religiösem Wege eine Vergewisserung über den autoritativen Charakter des Schriftwortes zu erreichen. Es darf nicht bei der Alternative sein Bewenden haben, daß entweder die evangelische Weise der Vergewisserung der Schrift vom Zeugnis des heiligen Geistes aus oder der autoritative Charakter der Schrift für die christliche Wahrheitsgewißheit der einzelnen aufgegeben werden müsse. — wie aber ist beides zu verbinden? Das ist die erstmalig bei Luther uns entgegengetretene Frage, auf welche eine Antwort gesucht werden muß.

In Wirklichkeit ist doch auch für diese Antwort in den bisherigen Ausführungen schon der Boden bereitet. Die Tatsache nämlich, daß die Vergewisserung um die evangelische Verkündigung nur so zustande kommt, daß der Christ des Worts von seinem Inhalt aus als eines ihm geltenden Gotteswortes gewiß wird, macht keineswegs in jedem Betracht gegen die nähere Vermittlung dieser Verkündigung gleichgültig. Freilich, es muß dabei sein Bewenden haben, daß die gläubige Annahme der Verkündigung nicht von einer vorgängigen Vergewisserung um die Beschaffenheit der Wahrheitszeugen abhängig gemacht werden darf; ja die Sätze Luthers behalten ihr Recht, daß das Evangelium auch im Munde eines Hannas und Kaiphas Evangelium bleibe. Darüber aber darf doch das andere nicht übersehen werden, wie das Urteil, daß in der an uns ergangenen Verkündigung Gott uns berührt habe, das andere Urteil einschließt, daß der menschliche Zeuge in dieser seiner Verkündigung glaubwürdig sei, ja auf die Seite Gottes gehöre. Selbst in den Fällen, in denen das Wort aus dem Munde Gottloser Glauben wirkt, kann die Vergewisserung sich doch nur in der Form eines Urteils vollziehen, daß, wie es im übrigen auch um die Glaubwürdigkeit und die innere Stellung der uns Zeugnis Gebenden be-

stellt sein möge, in diesem speziellen Punkt ihre Verkündigung den Anspruch auf Glaubwürdigkeit und Zugehörigkeit zu Gott erheben dürfe. Dann aber ergibt sich auch, welcher Anstoß unter allen Umständen dem Glauben daraus erwächst, daß die menschliche Vermittlung der innerlich erfahrenen göttlichen Wirkung so inadäquat ist. Wird unter der Gewalt, mit welcher erstmalig der Inhalt der Verkündigung als Gottes Wort dem Menschen sich aufdrängt, innerhalb der entscheidenden Erfahrung dieser Anstoß vielleicht weniger stark empfunden, so wird er doch bei späterer Reflexion über die Entstehung der Gewißheit notwendig sich aufdrängen. Was aber in einem solchen Fall besonders nachdrücklich zum Bewußtsein kommt, gilt doch in etwas jeder kirchlichen Verkündigung gegenüber. Zuletzt ist doch alle gegenwärtige Vermittlung des Evangeliums der durch seinen Inhalt sich vollziehenden Wirkung inadaquat; besonders wird jedem, der selbständig Gewißheit über die christliche Wahrheit sucht, das immer wieder als eine Schranke der kirchlichen Verkündigung zum Bewußtsein kommen, daß sie nur abgeleitetes, nicht ursprüngliches Zeugnis der Offenbarung ist. Um so notwendiger wird diese Empfindung alle kirchliche Verkündigung begleiten, als diese selbst, je mehr sie das wirklich ist, was sie sein soll, immer wieder von sich in die erste Verkündigung als in eine in einzigartiger Weise von Gott gewirkte, schlechthin autoritative zurückweist und lediglich Interpret dieser zu sein begehrt.

Eben dieser letzte Satz mag dann freilich schon zum Bewußtsein bringen, wie wenig es auch in diesem Zusammenhange auf eine aprioristische Konstruktion abgesehen ist. Wie überall ein Handeln mit Postulaten abgelehnt wird, so ist auch hier nicht das die Meinung, als führe die Erfahrung des Christen mit Notwendigkeit auf die Forderung, daß es so etwas wie die Fixierung des ursprünglichen Offenbarungszeugnisses in der Schrift geben müsse. Worauf diese Erfahrung mit Notwendigkeit führt, ist allein dies, daß die gegenwärtige Vermittlung der Verkündigung keine letzte Bürgschaft für das von ihr verkündigte Evangelium sein kann; — nur in der Form eines dahin lautenden unwillkürlichen Urteils kann der bezeichnete Anstoß überwunden werden. Was dagegen der Christ zur Klärung dieses Urteils unmittelbar erfährt, ist dann doch nur

dies, daß Gott selbst durch die erfahrene Selbstbezeugung die Bürgschaft für das Wort übernimmt. Daß dagegen die Autorität des gegenwärtig ergehenden Zeugnisses, objektiv angesehen, daher darin begründet ist, daß es dem ursprünglich spezifischen Gotteswort entstammt, das ist etwas, wofür in jener Erfahrung wohl das Verständnis erschlossen wird, das aber nicht aus ihr als Forderung abgeleitet werden könnte.

Noch mehr! Von dem bezeichneten Sachverhältnis aus mag auch das verstanden werden, daß es wirkliches Christentum geben kann, welches nicht mit Bewußtsein auf der Schrift beruht. Freilich handelt es sich immer um Erscheinungen, welche keine Regel abgeben können. Die katholische Frömmigkeit scheidet für die Betrachtung schon um deswillen aus, weil sie die Forderung persönlicher Selbständigkeit der Wahrheitsgewißheit in evangelischem Sinn überhaupt nicht kennt. Wenn aber innerhalb der evangelischen Christenheit ein Christentum behauptet wird, das schlechthin der Schrift gegenüber selbständig sein soll, so wird die Forderung schließlich, wenn sie wirklich ernstlich gemeint ist und konsequent durchgeführt wird, notwendig nur um den Preis aufrecht erhalten werden können, daß die historische Kontinuität des gegenwärtigen Christenstandes mit der geschichtlichen Offenbarung, also gerade dasjenige, was das eigentliche Charakteristikum der evangelischen Frömmigkeit ausmacht, preisgegeben wird. Tatsächlich kann im evangelischen Christentum die Wahrheitsgewißheit sich gegen das Schriftwort nur so gleichgültig verhalten, daß entweder das Bedürfnis, über die letzten Gründe sich Rechenschaft zu geben, überhaupt noch nicht erwacht oder doch noch nicht zum Ziel gekommen ist, oder daß wenigstens der Christ hinsichtlich dieses Punktes über den Bestand seines Christenstandes einer Täuschung unterliegt. Um deswillen darf man sich nicht darauf berufen, daß allerdings der Durchschnitt auch der evangelischen Christen kein persönliches Verhältnis zur Schrift pflegt; auch innerhalb der evangelischen Christenheit ist es eben nicht die Mehrzahl, die wirklich persönliche Glaubensgewißheit sucht. Ebensowenig ist mit der so oft geltend gemachten Erinnerung etwas bewiesen, daß doch vielfach schon die geringe geistige Bildung eine nähere Vertrautheit mit der heiligen Schrift unmöglich mache, ohne daß um deswillen den be-

treffenden Christen tiefe Frömmigkeit abgesprochen werden dürfe. Zunächst sind die Fälle, in denen reife Frömmigkeit überhaupt kein persönliches Verständnis zur heiligen Schrift pflegt, gewiß viel seltener, als man wohl annimmt. Gerade einfache Christen können unter Umständen selbst zünftige Theologen durch den Ernst und Umfang ihrer Schriftlektüre beschämen. Dann aber versteht sich freilich von selbst, daß zuletzt das Verständnis der Schrift wie überhaupt die erkenntnismäßige Reife im Christenstande notwendig durch die geistige Ausrüstung des Menschen überhaupt bedingt ist. Endlich sollte auch das sich von selbst verstehen, daß das Maß, in dem der einzelne unmittelbar mit der Schrift umzugehen vermag, nicht ohne weiteres mit dem Maß gleichgesetzt werden darf, in welchem die Schrift und die Gewißheit um dieselbe für seinen Christenstand Bedeutung haben.

Das Normale ist jedenfalls, daß der Christ von vornherein in dem Maß, in welchem er zum persönlichen Glauben kommt, auch mit ihm auf die heilige Schrift als letzte Instanz sich gründen lernt. Gewiß sind das freilich seltene Fälle, in denen der Glaube etwa direkt durch Lesen in der heiligen Schrift erstmalig begründet wird. Das Normale ist vielmehr dies, daß das in der Kirche lebende mündliche Wort von Gott zum Träger der Geisteswirkung gemacht wird. Aber es wurde bereits darauf hingedeutet, wie die Verkündigung der Kirche, es sei direkt oder indirekt, für den Hörer vom Schriftwort her ihre Autorität zu Lehen nimmt. Daher wird die Bejahung dieses Zeugnisses der Kirche notwendig normalerweise von Anfang an auch zu einer Bejahung der Schriftautorität, ohne daß freilich um deswillen auch sofort die tatsächliche Bejahung ohne weiteres dem Christen in ihrer Tragweite klar wurde. Anders dagegen freilich steht es da, wo das ursprünglich durch die kirchliche Erziehung bedingte Vertrauensverhältnis zur Schrift verloren gegangen ist. Hier wird dem Christen mit besonderer Deutlichkeit zum Bewußtsein kommen, wie es schlechthin göttliche Kraftwirkung gewesen ist, welche das Menschenwort als ein gegenwärtig ihm geltendes Gotteswort ihm beglaubigte. Gerade in solchen Fällen ist es daher sehr begreiflich, wenn der Christ zunächst auf weitere Reflexion über die objektive Beschaffenheit des ihm subjektiv gewiß gewordenen Wortes meint verzichten zu können.

Ähnliches kann aber auch da eintreten, wo die von der kirchlichen Erziehung mitgegebene Wertschätzung der heiligen Schrift zunächst eine rein äußere geblieben war, und es erst im späteren Leben zu einer lebendigen Erfahrung vom Schriftwort kam. Auch hier kann gerade das erwachende Bedürfnis einer selbständigen, persönlichen Gewißheit darin zunächst sich äußern, daß unter dem lebendigen Eindruck der durch das Wort vermittelten Gotteswirkung der Christ eine Weile geneigt ist, seine frühere Gewißheit um die Schrift überhaupt für gleichgültig zu halten.

Immer aber kann es sich hier nur um einen Durchgangspunkt handeln: die fortschreitende Erfahrung des Christenlebens weckt notwendigerweise von zwei Seiten immer wieder das vorhin bezeichnete Bedürfnis. Einmal wird der Christ durch den Widerspruch, auf den sein Verständnis des Evangeliums bei anderen stößt, notwendig veranlaßt, nach einer objektiven Norm auszuschauen, an der er das Recht seines Verständnisses zu erprohen vermag. Je mehr der Christ sich sagen muß, daß die Weise, wie er des an ihn ergangenen Gotteswortes gewiß geworden ist, durch die Subjektivität des Verkündigenden wie des Aufnehmenden bedingt ist; je mehr er demnach, um objektive Grundlagen seiner Gewißheit zu haben, darauf angewiesen ist, den objektiven Gehalt des Wortes Gottes aus der subjektiven Erfahrung herauszulösen, um so mehr wird das Bedürfnis in ihm lebendig werden, das Gotteswort in einer Gestalt vor sich zu haben, die den Schranken der Subjektivität entnommen ist. Vielleicht macht doch auch derjenige, der ohne die Berufung auf die Schriftautorität meint auskommen zu können, die Tragweite des angedeuteten Gedankens sich nur um deswillen nicht ganz klar, weil er tatsächlich doch an der Schrift unwillkürlich sich orientiert. Man versuche aber einmal mit dem Gedanken ernst zu machen, daß der Christ für die Gewinnung reifer selbständiger Erkenntnis allein darauf angewiesen wäre, die Probe darauf zu machen, was aus dem in der Kirche im Schwange gehenden Wort sich als Gotteswort an ihm heglaubige, so verschafft man sich unmittelbar eine Empfindung davon, wie vielfachem Schwanken der Christenstand notwendig unterworfen bliebe, und wie jedenfalls auf alles, was gemeinsame Verständigung heißt, und damit auf den Gemeinschaft bildenden Charakter des Christentums

selbst hinsichtlich der Erkenntnis und dann doch weiter nicht bloß hinsichtlich dieser verzichtet werden müßte, — es wäre denn, daß man für die Autorität des Schriftwortes die Autorität der Kirche setzte. Das aber ist der andere Gesichtspunkt, der dahin geltend zu machen ist, daß eine wirkliche Verselbständigung unserer Gewißheit auch der Kirche gegenüber, die doch nicht auf schrankenlosen Individualismus hinauskommen soll, nur unter Voraussetzung der Anerkennung der Schriftautorität gewonnen werden kann. Das bedeutet zuletzt aber, daß überhaupt die Möglichkeit beständigen gleichmäßigen Fortschrittes in der Erkenntnis der Wahrheit für den evangelischen Christen nur vom Verständnis der Schriftautorität aus nachgewiesen werden kann. Entweder man weist der Kirche die fortgehende Leitung ihrer Glieder in alle Wahrheit zu, — auch dann ist eine gleichmäßige, wenn auch freilich lediglich in den von der Kirche gezogenen Schranken sich bewegende Weiterentwicklung des Christen möglich; oder man will im evangelischen Sinn eine selbständig fortschreitende persönliche Vergewisserung um die geschichtliche Offenbarung, — dann muß man auch dem Christen nachweisen, wo er dieser Offenbarung zu begegnen gewiß sein darf. So wenig daher auch eine aprioristische Konstruktion der Notwendigkeit der heiligen Schrift versucht werden darf, so muß nun allerdings doch geurteilt werden, daß nicht abzusehen wäre, wie evangelisches Christentum ohne die heilige Schrift möglich sein sollte.

Bedeutet das alles aber, daß gerade bei fortschreitendem Christenstand das Bedürfnis eines Rückgangs auf die heilige Schrift erwacht, so wird anderseits ebenso durch die fortschreitende Erfahrung auch positiv der Boden für das Verständnis der Bedeutung der Schrift bereitet. Je mehr der Christ einmal des Zusammenhangs seines gegenwärtigen Christenstandes mit der geschichtlichen Offenbarung sich bewußt wird, und zugleich die durch das Offenbarungswort sich vollziehende Heilswirkung des heiligen Geistes erfährt, desto mehr Verständnis empfängt er für die Tatsache, daß in dem aus dem heiligen Geist stammenden ursprünglichen Offenbarungszeugnis einerseits die geschichtliche Offenbarung erst ganz zum Abschluß kommt, anderseits aber gerade für alle nachfolgenden Geschlechter vermittelt wird. Direkter noch vermittelt sich das Verständnis für die Stellung der ursprünglichen Offenbarungsträger

dem Christen insofern von seiner Erfahrung aus, als er in ihr nicht bloß von vornherein einem gottgeordneten Verhältnis von Geben und Empfangen in der Kirche begegnet, sondern auch in zunehmendem Maße Verständnis dafür gewinnt, wie die Kirche als ein lebendiger Organismus von Gott gewollt ist, in welchem eine Fülle gegenseitig sich bedingender und ergänzender Gaben und Ämter geordnet ist, in der daher auch für die einzigartige Stellung der ursprünglichen Offenbarungszeugen Raum ist. Freilich auch das ist wieder nicht so gemeint, als ob der Christ von sich aus zu solchen Aussagen, wie sie etwa Eph. 4, 11; 2, 20 begegnen, kommen könne. Wohl aber bedeutet auch hier das nachgewiesene Bedürfnis des Christen, wie die bezeichnete doppelseitige Erfahrung diejenige Situation, in der auch das Zeugnis der Schrift von der Berufung und Ausrüstung ihrer Verfasser verbürgt werden kann. Wieder handelt es sich auch hier um eine Selbstbezeugung des heiligen Geistes in strengem Sinn. Wie das Schriftwort in einzigartigem Sinn aus dem heiligen Geist stammt, so weist dieser nicht bloß den Christen notwendig in dieses Schriftwort hinein, sondern versiegelt es ihm auch als das von ihm stammende normative Offenbarungszeugnis.[1])

Freilich ist das ein summarischer und insofern antizipierender Ausdruck, der näherer Begründung bedarf. Was aus dem bisher Ausgeführten unmittelbar deutlich ist, ist doch nur dies, wie der heilige Geist analog der sonstigen Beglaubigung des Schriftinhaltes auch das Zeugnis über die Berufung und Ausrüstung der Offenbarungsträger zu beglaubigen vermag. Dagegen ist nicht ohne weiteres auch das andere deutlich, wie der Christ zu dem Urteil kommt, daß dies Zeugnis nun auch in der heiligen Schrift vorliege. Die Einbeziehung des letzteren Urteils in die erstere Erkenntnis wird aber offenbar dadurch nötig, daß es in ihm um das Selbstzeugnis der in der heiligen Schrift zu uns redenden Offenbarungsträger sich handelt. Die Bejahung des Anspruchs derselben auf einzigartige Autorität ist daher notwendig mit der Erkenntnis identisch, daß Gott durch sie in der heiligen Schrift in einzig-

[1]) Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition p. 178: So begegnet der im einzelnen arbeitende und wirkende heilige Geist sich selber, indem er die Bibel als sein Werk anerkennt und bezeugt.

artiger Weise mit uns redet, — so wenig damit auch über den Umfang, in dem ihr Zeugnis in der Schrift vorliegt, irgend etwas ausgemacht ist. Dazu kommt das andere, daß das Verständnis, welches der Christ auf die Weise von der Schrift gewinnt, lediglich eine Klärung der ganzen Erfahrung bedeutet, die er unmittelbar an der Schrift gemacht hat. Wo er sich wirklich in die Schrift hineinweisen läßt, da vermag er sich nicht bloß zu überzeugen, daß das in der Kirche ihm begegnende Gotteswort hier in der Tat seinen Ursprung hat, sondern er macht auch die Erfahrung, daß an der Schrift eine selbständige, in sich gewisse Erkenntnis der Offenbarung ihm erwächst wie nirgends sonst. Der Christ macht diese Erfahrung vielleicht gerade dann in einer ihn selbst besonders überraschenden Weise, wenn er auch durch allerlei theoretische Zweifel und Bedenken eine Weile von der Beschäftigung mit der Schrift sich hatte abhalten lassen und wohl gar daran verzweifelt war, durch sie zu einer Klärung der ihn bewegenden Fragen zu kommen. Wo er dann wieder dem einfachen Zeugnis der Schrift sich zu unterstellen wagt, hat er vielleicht die unmittelbare lebhafte Empfindung, in wie törichter Weise er mit seinen eigenen Gedanken sich gequält habe, statt von der Realität des Gottesgedankens in der Schrift sich fassen und seine kurzsichtigen Gedanken korrigiren zu lassen.

Aber freilich, wo auch in dieser Weise die unmittelbare Erfahrung des Christenlebens mit der bezeichneten Vergewisserung um das Selbstzeugnis der biblischen Schriftsteller in dem Urteil zusammentrifft, daß der Gott der Offenbarung durch die Schrift in einzigartiger Weise zu uns rede, ist damit doch in keiner Weise ohne weiteres auch schon über den Umfang etwas entschieden, in welchem das Offenbarungszeugnis tatsächlich in der Schrift vorliegt. Für die Frage vielmehr, wie der tatsächlich vorliegende Kanon dem Christen sich vergewissere, ist von der Tatsache auszugehen, daß der einzelne Christ diesen zunächst aus der Hand der Kirche empfängt. Wie dieser Satz eine einfache Tatsache ausspricht, so ist er schon durch die vorangegangene Ausführung vor einem Mißverständnis in katholischem Sinne geschützt. Zweifellos kommt die eigentliche Tendenz der katholischen Anschauung von der Schrift in einem solchen Satze, wie er früher aus dem

Munde des Andradius begegnete, zum Ausdruck, nach welchem die Schrift alle Autorität, die sie besitzt, von der Kirche zu Lehen nimmt. Dem gegenüber ist bereits festgestellt, wie im evangelischen Sinne ihre Autorität lediglich darauf beruht, daß in ihr das von Gott selbst gewirkte ursprüngliche Offenbarungszeugnis vorliegt. Sodann aber ist in jenem Satze nichts darüber enthalten, wie die Autoritätsstellung, welche der Kirche in ihm allerdings zugeschrieben wird, vermittelt zu denken ist. Und vollends besagt er nicht, daß der einzelne Christ auch nur in diesem Punkte bei der Autorität der Kirche sich einfach beruhigen müsse, oder es auch nur dürfe. Was in jenem Satze seine Anerkennung finden sollte, ist lediglich dies, daß die Schrift, so unentbehrlich sie auch den einzelnen ist, zunächst doch der Kirche als solcher gegeben ist, und eben darum auch die Kirche zunächst es sein muß, welche über die Frage zu entscheiden hat, ob denn wirklich der gegenwärtige Kanon als zutreffende Sammlung der ursprünglichen Offenbarungszeugnisse gelten darf. In diesem Satze handelt es sich aber im Grunde lediglich um eine Individualisierung der allgemeinen Erkenntnis, daß das Christentum von vornherein auf Gemeinschaftsbildung hin angelegt ist, und daher der einzelne darauf angewiesen ist, innerhalb dieser Gemeinschaft seinen Christenstand zu erleben und darzuleben. Darin ist nämlich auch die Anerkennung der Schranken eingeschlossen, welche der Erkenntnis des einzelnen gezogen sind, und um derentwillen er innerhalb der Gemeinschaft Ergänzung suchen muß und darf. Fordert man, daß jeder einzelne in gleicher Weise über den Umfang des Kanons müsse entscheiden können, so übersieht man einmal, daß überhaupt nur der Gemeinde als solcher die Erreichung des Vollmaßes der Erkenntnis als Ziel gesteckt sein kann, man ignoriert sodann aber nicht minder die andere, schon vorhin berührte Tatsache, daß die Gemeinde kein atomistischer Haufe von einzelnen ist, sondern ein lebendiger Organismus, dessen Lebenskraft gerade darauf beruht, daß ihm unbeschadet der grundsätzlichen Gleichheit aller Glieder eine Mannigfaltigkeit verschiedener Gaben und Kräfte innewohnt, an der zwar alle irgendwie partizipieren, aber eben in unendlicher Abstufung und ein jedes Glied nach seiner Art. Aus diesem Sachverhältnis folgt für die Prüfung des Kanons, daß die Kirche zwar auch diese nur in ihren ein-

zelnen Gliedern vollziehen kann und keins von ihr ganz ausgeschlossen werden darf; aber es ergibt sich auch, daß keineswegs alle Glieder in gleicher Weise dazu berufen und befähigt sein können. Die Anerkennung dieser einfachen Tatsache darf auch dem evangelischen Christen um so weniger befremdlich sein, als sie gerade von der Anerkennung der grundsätzlichen Gleichheit aller Glieder aus gewonnen ist. Wofür ihm Verständnis zugemutet wird, ist im Grunde nur dies, daß das Maß des Heilswirkens des heiligen Geistes, dem alle in gleicher Weise unterstellt sind, nicht ohne weiteres mit dem Maße der freilich ebenfalls aus demselben heiligen Geist stammenden charismatischen Ausrüstung gleichgesetzt werden darf, — eben auf diese charismatische Ausrüstung ist auch die Befähigung zu einer Prüfung des Kanons zurückzuführen.

Nur in zwei Fällen würde der evangelische Christ die Anerkennung einer Autoritätsstellung der Kirche unbedingt ablehnen müssen. Einmal dann, wenn sie durch die Forderung äußerer Unterwerfung unter eine gesetzliche Autorität vermittelt gedacht werden müßte. In Wirklichkeit aber ergibt sich, wie sie für den evangelischen Christen in einer durch die gleiche Erfahrung bedingten Vertrauensstellung wurzelt. Sodann aber darf freilich alles, was über jenen Beruf der Gemeinde zu sagen ist, nicht mit der vorhin betonten Selbständigkeit der evangelischen Glaubensgewißheit in Konkurrenz treten. Nun aber wird hernach noch deutlich werden, wie die Frage nach dem Umfang des Kanons für den Glauben überhaupt durchaus nur sekundäre Bedeutung hat. Sodann aber wäre es nach dem Gesagten doch auch hier eine ungerechtfertigte Abstraktion, wenn der einzelne lediglich in seiner Entgegensetzung zur Gemeinde ins Auge gefaßt würde. Wie vielmehr jeder einzelne von Anfang an an der Prüfung des Kanons, wenn auch in noch so bescheidener Weise beteiligt zu denken ist, so trägt diese Beteiligung von vornherein auch die Tendenz in sich, so weit sich zu erweitern und zu vertiefen, daß sie dem einzelnen eine für diesen einzelnen und seine ganze Situation ausreichende persönliche Gewißheit ermöglicht.

Dieser letzte Satz aber kann freilich nur unter der Voraussetzung ins Licht gesetzt werden, daß die Gesichtspunkte feststehen,

unter denen die stets erneute Prüfung zu vollziehen ist. Daher müssen einige Andeutungen über dieselben versucht werden. Wenn aber die bisherigen Ausführungen über die Bedeutung der heiligen Schrift zu Recht bestehen, so wird jede Prüfung des Kanons auf eine Untersuchung der Frage hinauskommen müssen, inwieweit die Gemeinde mit Recht gewiß sei, in dem Kanon eine solche Sammlung ursprünglicher Offenbarungszeugnisse zu besitzen, welche geeignet ist, der Kirche für die Verkündigung dieser Offenbarung und damit dem einzelnen für die Gründung auf diese Offenbarung ausreichende normative Autorität zu sein. Dann aber wird eine Prüfung des Kanons zu allererst die Frage zu untersuchen haben, ob die einzelnen im Kanon vereinigten Schriften mit Recht auf diejenigen Offenbarungsträger zurückgeführt werden, unter deren Namen sie in der Kirche überliefert sind. So gewiß aber auch eine derartige historische Untersuchung die Grundlage für alles Weitere sein muß, so wenig kann doch mit ihr das Geschäft der Prüfung des Kanons schon erledigt sein. Das würde auch hinsichtlich des Neuen Testamentes selbst dann noch gelten, wenn, wie man geurteilt hat, hier Apostolizität und Kanonizität sich einfach deckten, so daß nicht bloß nur Apostolisches in den Kanon aufzunehmen wäre, sondern umgekehrt auch alles Apostolische in den Kanon hineingehörte. Auch dann noch würde die Prüfung des Kanons sich auch mit dem Urteil der Gemeinde auseinanderzusetzen haben, für welche die Sammlung neutestamentlicher Schriften gerade als solche in Verbindung mit dem alttestamentlichen Kanon in derselben Weise *die* Schrift ist, wie der alttestamentliche Kanon für die alttestamentliche Heilsgemeinde es war. Nun aber wird jene Identifizierung überhaupt sich nicht aufrecht erhalten lassen. Es soll gern anerkannt werden, daß sie den Vorzug geschlossener einheitlicher Auffassung für sich hat, und selbstverständlich dürfte die tatsächliche Beschaffenheit der heiligen Schrift eine Anerkennung jenes Grundsatzes nicht hindern, wenn er anders als berechtigt nachweisbar wäre. In Wirklichkeit aber steht es so, daß, wenn früher vor einer Unterschätzung der apostolischen Autorität zu warnen war, hier eine gewisse Überschätzung derselben begegnet. Das bei Luther Nachgewiesene mag doch erinnern, wie auch für die reformatorische Position die Betonung der apostolischen Autori-

tat zuletzt nur einen Hilfsgedanken für die Erklärung der Tatsache bedeutet, auf welcher primär die Autorität der Schrift beruht, daß wir in ihr das von Gott selbst bewirkte ursprüngliche normative Offenbarungszeugnis vor uns habeu. Hier dagegen wird die apostolische Autorität so verselbständigt, daß selbst die Erkenntnis verdunkelt zu werden droht, daß doch diese Autorität nicht formaler Art ist, sondern durchaus inhaltlich bedingt. Was aber entscheidet, ist dies, daß jene Identifikation von Apostolischem und Kanonischem weder aus der den Aposteln allerdings zustehenden einzigartigen Autorität a priori gefolgert, noch auch aus der Entstehungsgeschichte des Kanons oder dem Verständuis späterer und gegenwärtiger Zeit nachträglich erschlossen werden kann, wie denn auch die Vertreter dieser Anschauung dieselbe selbst nicht konsequent durchzuführen pflegen. Soll nämlich der Begriff des Apostolischen im strengen Sinne verstanden werden, dann müßten aus dem Kanon auch solche Bestandteile ausgeschlossen werdeu, auf welche auch die Vertreter jener Anschauung durchgängig nicht zu verzichten geneigt sind. Wird dagegen der Begriff des Apostolischen erweitert, um wenigsteus auch für die Evangelien des Markus und Lukas Raum zu schaffen, so wird der Satz um so bedenklicher, daß alles als apostolisch zu Werteude ohue weiteres auch in den Kanon hineingehört.

Laßt sich demnach dieser Satz nicht aufrecht erhalteu, dann wird die Frage um so unabweislicher, mit welchem Rechte denn die Kirche gerade diese Schriften — auch ihre „Echtheit“ vorausgesetzt — zur Einheit eines Kanons zusammengeschlossen hat. Die Untersuchung dieser Frage aber wird auf die andere Frage hinausgeführt werden müssen, ob diese Sammlung tatsächlich geeignet ist, der Kirche dasjenige Verstandnis der Offenbarung zu vermitteln, dessen sie auf ihrem Wege durch die Zeiten bedarf. Und das wird wieder in erster Linie an derjenigen Erfahrung sich ausweisen müssen, welche die Kirche eben im Laufe der Jahrhunderte an diesem Schriftganzen gemacht hat. Um deswillen wird eine dahin gehende Untersuchung das zweite Geschaft für eine Prüfung des Kanons bilden müssen. Eine solche Untersuchung wird aber nicht bloß im ganzen die Gewißheit der Gemeinde um die Schrift durch den Nachweis bestatigen, wie immer wieder gerade an der Schrift

neues Leben in der Kirche erwacht ist, sondern sie wird auch von der Tatsache aus, daß zu den verschiedenen Zeiten die verschiedenen Bestandteile des Kanons verschiedene Bedeutung für das Leben der Gemeinde gehabt haben, das Urteil rechtfertigen, wie vorsichtig der einzelne sein muß, auf Grund seiner beschränkten individuellen Erfahrung über den kanonischen Wert einzelner Schriften urteilen zu wollen, wieviel mehr das zutreffende, abschließende Urteil über den Kanon nur auf Grund einer Gesamterfahrung aller Zeiten gewonnen werden kann. Eine jede Zeit aber — das ist das dritte — wird dann, so gewiß die ganze Autorität der Schrift inhaltlich bedingt ist, insofern also auf ihrem Charakter als einem urkundlichen Zeugnis über die geschichtliche Offenbahrung beruht, an der Gewinnung des rechten Urteils über den Kanon dadurch sich zu beteiligen haben, daß sie von dem in ihr erreichten Verständnis der Offenbarung aus zu untersuchen unternimmt, inwiefern in der Tat der Kanon den Anspruch eines in den einzelnen Schriften sich ergänzenden, zuletzt einheitlichen Zeugnisses der Offenbarung rechtfertigt. Mit anderen Worten, eine zusammenhängende Untersuchung der Schrift, wie von Hofmann sie von seiner Auffassung der Schrift aus gefordert hat, bedeutet auch bei einer anderen Stellung zur Schrift eine Aufgabe, die nicht wieder in Vergessenheit kommen darf.

Muß aber die Prüfung des Kanons in diesem Umfang vollzogen werden, so leuchtet freilich aufs neue ein, wie wenig hier ohne weiteres jedem einzelnen ein entscheidendes Urteil zustehen kann; anderseits wird aber doch gerade auch hier deutlich, wie selbst dem einfachsten Christen es möglich ist, seinen Beitrag zu der der Gemeinde obliegenden Prüfung zu leisten. Ist er von der eigentlich gelehrten Forschung ausgeschlossen, so hat doch auch die bescheidene persönliche Erfahrung, die er an der Schrift macht, ihre Bedeutung, und ebenso ist er doch auch innerhalb der ihm gezogenen Schranken imstande, seine Erfahrung durch die Erfahrung anderer in Gegenwart und Vergangenheit zu ergänzen. Und wenn eine zusammenhängende Untersuchung der heiligen Schrift im großen Stil, wie von Hofmann sie versucht hat, selbst für seine Kräfte als zu groß sich erwiesen hat, so vermag umgekehrt doch auch der schlichteste Bibelleser vom Zentrum der

Person Christi aus sich so weit in die heilige Schrift hineinzulesen, daß er eine für ihn ausreichende Erkenntnis darüber zu gewinnen vermag, wie die alttestamentliche Weissagung im Neuen Testament ihre Erfullung findet oder wie etwa innerhalb des Neuen Testamentes das synoptische Zeugnis von Jesu an dem Berichte des Johannes oder auch die Verkündigung des Paulus an der des Jakobus ihre Erganzung hat.

Immerhin bleibt es bestehen, daß Gewißheit um den Umfang der Schrift bei den einzelnen Christen nur als werdende vorhanden sein kann. Was erreicht werden konnte, war nur der Nachweis, wie die fortschreitende Vergewisserung um die Schrift, welche unter dem fortgehenden Heilszeugnis des heiligen Geistes zustande kommt, auch bei dem einzelnen Christen eine gewisse Ergänzung durch die Weise findet, in welcher er an einer in demselben heiligen Geist, als dem Prinzip charismatischer Ausrüstung, sich vollziehenden Prüfung der Gemeinde um den Umfang des Kanons teilhat, oder doch über sie ein den Bedürfnissen und Umständen seines persönlichen Christenlebens angepaßtes ausreichendes Urteil sich zu bilden vermag. Dadurch wird nicht aufgehoben, daß die Gewißheit um den Kanon bei den einzelnen Christen notwendig eine abgestufte sein muß. Das Zentrum der Gewißheit bildet diejenige Glaubensgewißheit, welche auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zustande gekommen ist. Wie aber selbst diese, je nach dem Maße, in dem sie für den einzelnen Christen mit dem Mittelpunkte seines Christenlebens zusammenhängt, eine abgestufte sein wird, so ist jedenfalls diejenige Gewißheit, welche um jenen Mittelpunkt sich lagert, notwendig eine mannigfach abgestufte. Jene zentrale Gewißheit erfahrungsmäßigen Glaubens, Resultate eigener Forschung, Bewußtsein um den Zusammenhang der einzelnen Schriftteile in sich wie untereinander, inneres Sich-eins-wissen mit den Erfahrungen anderer, Vertrauen auf die Leitung der Kirche durch den Herrn in Vergangenheit — und Zukunft, bewußt bejahter und unbewußt sich vollziehender Zusammenschluß mit dem Urteil der Kirche — diese Momente werden auch bei solchen Christen, die am meisten selbstandige Schriftgewißheit besitzen, in einer Weise zusammentreffen, die auch der schärfsten Selbstbesinnung eine reinliche Auseinanderscheidung nicht ermöglicht. Freilich wird dies Gebilde der

Schriftgewißheit bei den einzelnen Christen eine sehr verschiedene Gestalt annehmen, aber zusammengesetzter Natur wird es immer sein, — so gewiß eben der einzelne nicht die ganze Gemeinde ist.

Fürchtet man aber, daß die Anerkennung dieser einfachen Tatsache die Behauptung wirklicher Schriftautorität unmöglich machen müsse, so mögen schon die früheren Ausführungen über Luthers Position (p. 32) zu vorläufiger Beruhigung dienen. Ebenso sind es bis auf den heutigen Tag gewiß nicht die schlechtesten „Bibelchristen", welche davon zu sagen wissen, wie sie lange in dies oder jenes Buch der heiligen Schrift sich nicht zu „schicken" vermochten. Hat man aber die Bedenken, welche hier kommen können, wohl auf die Formel gebracht, daß eine werdende Autorität ein Widerspruch in sich selbst sei, so kann gerade diese Formulierung zum Bewußtsein bringen, wie unbegründet in Wirklichkeit diese Bedenken sind. Offenbar ist jener Satz in sich selbst mehrdeutig und trifft jedenfalls hier nicht zum Ziel. Gewiß darf eine Autorität ihr Ansehen nicht erst von denen zu Lehen nehmen, für die sie Autorität sein soll. Anderseits aber versteht sich von selbst, daß eine Autorität, um für mich als solche entscheidend zu sein, doch mir eben erst Autorität werden muß. Auf die Schrift angewandt, bedeutet das, daß ihre Autorität allerdings objektiv begründet gedacht werden muß. Diese objektive Autorität der Schrift wird da freilich preisgegeben, wo man den Christen anleitet, ihre Wahrheit erst in eigener Erfahrung zu erproben, und demgemäß die Autorität der Schrift nur soweit reichen soll, als der Christ sie mit seiner Erfahrung zu vereinbaren vermag. Das aber ist gerade eine Betonung der Erfahrung, wie sie hier bestimmt abgelehnt wurde. Die Autorität der Schrift ist hier vielmehr durchaus objektiv — in ihrer Zugehörigkeit zu Gott — begründet, und die Betonung der Erfahrung im Sinne eines erfahrungsmäßigen Glaubens soll lediglich den Weg zeigen, auf dem die Schriftautorität auch für uns Autorität werden kann.[1])

Allein unter diesem Gesichtspunkt schon hat demnach das über die Vergewisserung des Kanons Ausgeführte Bedeutung, daß es

[1]) Vgl. dazu meine Schrift: Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, im Zusammenhang mit der anderen Frage erörtert: Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben? 1902.

die objektive Autorität der Schrift zum Bewußtsein zu bringen geeignet ist. Indem dadurch nämlich die Möglichkeit anerkannt wird, daß die Vergewisserung um die Schrift bei dem Christen der persönlichen Heilserfahrung im einzelnen bis zu einem gewissen Grade voraneilen kann, so erhebt sich die Frage, welche Bedeutung eine auf diesem Wege gewonnene Vergewisserung um einzelne Stücke der christlichen Wahrheit beanspruchen dürfe. Wird mit der Schriftautorität wirklich Ernst gemacht, so darf der Christ offenbar zu jenen Erkenntnissen nicht um deswillen sich einfach ablehnend verhalten, weil sie seiner persönlichen Erfahrung noch nicht zugänglich sind. Sie haben vielmehr für ihn pädagogische Bedeutung. Sie bewahren den Christen davor, in einseitiger Beschränkung auf die ihm zunächst zugänglich gewordene Erkenntnis gegen fortgehende Bereicherung aus der Fülle der Offenbarung sich abzuschließen. Ja, insofern kann hier eine gewisse Umkehrung des Weges, auf welchem der Christ zu einer Gewißheit der Schrift kam, sich vollziehen, als die nun erreichte Schriftgewißheit die vorhandene Erfahrung zu klären, beginnende Erfahrung von vornherein in die rechte Bahn zu weisen, auch neue Erfahrung direkt zu veranlassen vermag. Aber dabei muß es freilich sein Bewenden haben, daß reifes Verständnis und damit zuletzt auch reife Gewißheit um das, was christliche Wahrheit ist, doch erst da erreicht ist, wo in persönlicher Heilserfahrung der Christ unter dem heilsmäßigen Zeugnis des heiligen Geistes jener Wahrheit in ihrer Bedeutung für sein Glaubensleben vergewissert wird und er damit auch dieses Stück der Erkenntnis seinem Gesamtverständnis der Wahrheit wirklich einzuordnen vermag.

Das aber mag dann allerdings abschließend zum Bewußtsein bringen, wie doch die ganze Frage nach dem Umfang der Schrift für den Glauben durchaus in zweite Linie tritt. Die Anschauung, als könne nur ein in seinem Umfang vorher genau abgegrenzter Kanon für uns wirklich Autorität sein, übersieht ebenso die Bedeutung der Schrift wie das Wesen des evangelischen Heilsglaubens. Die Schrift ist von Gottt doch nicht als eine Art Lehrbuch gemeint, in welchem der einzelne über religiöse Fragen auf bequeme Weise sich orientieren könne, sondern sie ist in strengem Sinne als das Offenbarungswort gemeint, durch welches der Gott der Offenbarung

dem einzelnen zur Gemeinschaft mit sich erbietet und eben um deswillen ihm jenes Wort in dem Maße vergewissern will, als er auf diese Darbietung Gottes wirklich eingeht. Ohne ein solches Eingehen soll es eben nach dem Willen Gottes kein wirkliches Verständnis um die seligmachende Wahrheit und damit auch keine wirkliche Gewißheit um die Schrift geben. In dem Maße dagegen als der Christ wirklich auf den Ernst der göttlichen Selbstdarbietung mit gleichem Ernst eingeht, verlieren alle Versuche aprioristischer Festsetzung über die Schrift für ihn notwendig ihren Reiz, in demselben Maße aber lernt er zugleich mit seiner ganzen Gewißheit tatsächlich auf der Schrift als unbedingter göttlicher Autorität zu ruhen.

4.

Die christliche Wahrheitsgewißheit und die natürliche Wahrheitserkenntnis.

Alle bisherigen Ausführungen ruhen auf der Voraussetzung, daß alles, was Anspruch erheben will, religiöse Erkenntnis zu sein, auch irgendwie in religiöser Erfahrung wurzeln muß. Als aber diese These erstmalig aufgestellt und begründet wurde, wurde bereits darauf hingewiesen, wie ebendieselben Gegenstände, deren der Christ auf diesem Wege gewiß wird, bis zu einem gewissen Grade auch der theoretischen Wahrheitserkenntnis zugänglich sind. Damit ist das Problem ausgesprochen, das noch einer Untersuchung bedarf, wie denn beide Erkenntnisgebiete sich zueinander verhalten.

Nun hat man freilich von der Betonung der Eigenart des religiösen Erkennens aus das bezeichnete Problem in verschiedenster Weise überhaupt aus dem Wege zu schaffen unternommen. In Wirklichkeit wäre das aber nur in zwei Fällen möglich. Entweder müßte die durch die Eigenart religiösen Erkennens bedingte Erkenntnis nicht in derselben Weise wie die natürliche Wahrheitserkenntnis objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen, oder aber der Christ müßte umgekehrt um dieser Eigenart willen von vornherein alle andere Wahrheitserkenntnis als in jedem Betracht irrig oder doch mindestens für ihn bedeutungslos erklären dürfen. Beides aber ist unmöglich.

Zwar die Eigenart des religiösen Erkennens ergibt sich aus allem Früheren und kann nicht leicht zu stark betont werden. Sie beruht aber darauf, daß die Gottesoffenbarung, an der sie ihr nächstes Objekt hat, in einzigartiger Weise an den Willen des

Menschen sich wendet. Also nicht dies schon ist das Charakteristische, daß dieses Erkennen *auch* irgendwie den Willen des Menschen in Anspruch nimmt. Das würde zuletzt von allem Erkennen, wenn auch in unendlich abgestuftem Maße, gelten. Die göttliche Offenbarung hat aber daran ihr Wesen, daß sie den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott hineinziehen will und darum Erkenntnis um sie nur so vermittelt werden kann, daß der Mensch auf diese Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft eingeht. Freilich kann die Kundgebung Gottes nur so in dem Menschen das Gefühl des absoluten Rechts und des absoluten Werts des auf ihn eindringenden göttlichen Anspruchs wecken und durch dasselbe nur so auf den Willen wirken, daß diese Zuwendung Gottes von vornherein durch bestimmte Vorstellungen sich vermittelt; und ebenso kann die Zuwendung des Menschen zu Gott nur in der Form einer Bejahung jener Kundgebung zustande kommen und schließt demnach das Urteil in sich, daß diese Offenbarung Realität, ja, wie das in folgendem Kapitel deutlich werden wird, *die* Wahrheit ist. Immer aber kommt dieses Urteil doch nur so zustande, daß der Mensch mit seinem Wollen auf Gottes Selbstdarbietung eingeht.[1]) Insofern tritt das religiöse Erkennen zum sittlichen Erkennen in nächste Parallele, soweit dasselbe nämlich wirkliches sittliches Erkennen in strengem Sinne ist, das heißt, auf persönlicher sittlicher Erfahrung und Entscheidung ruht, mit einem Worte praktisches Erkennen ist und nicht doch etwa nur theoretisches Urteil. Aber innerhalb der relativen Gleiche dieses Erfahrens und Erkennens bleibt doch dies die spezifische Eigentümlichkeit der christlichen Erfahrung, daß die Offenbarung nicht bloß als Selbstdarbietung Gottes an den Menschen den Willen in einzigartigem Sinne ganz für sich in Anspruch nimmt und daher von den Menschen nur in der Form unbedingter Selbsthingabe bejaht werden kann, sondern daß auch dieses Eingehen des Menschen auf die göttliche Selbst-

[1]) Über die verschiedenen Auffassungen von der Bedeutung der sogenannten Seelenvermögen für den Verlauf des religiösen Prozesses, insbesondere auch über den Umfang, in welchem von der gegenwärtigen Religionspsychologie die entscheidende Bedeutung des Willens einerseits wie die Priorität des Vorstellens anderseits anerkannt wird, hat E. Kinast, Beiträge zur Religionspsychologie, 1900, reiches Material beigebracht.

erschließung selbst erst in strengem Sinne durch diese geschaffen werden muß. Insofern macht das gerade die Eigenart der durch dieses Erkennen erreichten Gewißheit aus, daß das, was für alle Gewißheit charakteristisch ist, hier in einzig vollendetem Maße vorliegt. Wie alle Gewißheit, soweit sie durch Erfahrung sich vermittelt, mit dem Bewußtsein, einem von den Objekten ausgehenden Zwange zu unterliegen, identisch ist, so ist die christliche Gewißheit mit dem Bewußtsein identisch, einem Zwange zu unterliegen, der das Menschenwesen in dem eigentlichen Zentrum der Persönlichkeit ergriffen hat und sie ebenso als wollende wie als erkennende zu einer Bejahung ihrer Realität zugleich befähigt und genötigt hat. Um es mehr im Anschlusse an das früher Ausgeführte auszusprechen und zugleich die Form zu bezeichnen, in welcher diese Bejahung sich zu vollziehen hatte: Wie die gnädige Offenbarung Gottes auf die Weckung gläubigen Vertrauens im Menschen es abgesehen hatte, so wird sie nur in der Form solchen Vertrauens von ihm bejaht und nur so Gegenstand der Erkenntnis.

In dem allen ist aber ebenso die Partikularität als auch die Eigenart der durch dieses Erfahren und Erkennen vermittelten Erkenntnis begründet. Diese Eigenart ist dann noch nicht ausreichend beschrieben, wenn sie nur zu einer uninteressierten Erkenntnis in Gegensatz gesetzt wird, und sie wird direkt mißverständlich bestimmt, wenn man sie in Gegensatz zu einer Erkenntnis des Ansichseins der Glaubensrealitäten setzt. Das erste ist freilich zweifellos richtig, aber es ist fraglich, oh viel damit anzufangen ist, wenn doch auch die theoretische Erkenntnis irgendwie den Willen in Anspruch nimmt. Jedenfalls ist die Eigentümlichkeit der spezifisch christlichen Erkenntnis dann erst ausreichend beschrieben, wenn das Interesse, um welches dieselbe sich hewegt, hestimmt als das Seligkeitsinteresse bezeichnet ist. Alle christliche Wahrheitserkenntnis muß irgendwie an dem Gedanken der in der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen heschlossenen Seligkeit orientiert sein. Damit ist allerdings die christliche Wahrheitserkenntnis grundsätzlich gegen alle anderen Erkenntnisgebiete abgegrenzt. Aber offenbar ist das doch keine Abgrenzung, welche auch empirisch jeden Konflikt im voraus unmöglich zu machen vermöchte. Auch die nähere Beschaffenheit der religiösen Erkenntnis im Sinne des Christentums

berechtigt nicht zu einer solchen Erwartung. Wenn sie freilich um den Gedanken einer Gottesgemeinschaft sich bewegt, so ist das mit dem anderen identisch, daß sie irgendwie auf die diese Gemeinschaft begründende Gottesoffenbarung sich beziehen müsse. Gleichwohl wäre um deswillen eine Verneinung einer auf das Ansichsein Gottes gerichteten Erkenntnis überaus mißverständlich, weil sie fast notwendig in dem Sinne verstanden werden müßte, als solle die objektive Wahrheit der durch die Wirkung der göttlichen Offenbarung erreichten Kenntnis dahingestellt bleiben. Der Christ lebt von der Gewißheit, daß er in der Offenbarung das an ihm selbst verborgene Wesen Gottes erfaßt, und diese Gewißheit würde in dem Augenblick tödlich getroffen, wo der Christ die Möglichkeit offen lassen müßte, daß Gottes Wesen an sich seiner Offenbarung in irgendeinem Punkte nicht entspreche. So würde der Christ die Vorstellung der Offenbarungstrinität aufgeben müssen, wenn er sie im Gegensatz zu der Behauptung einer immanenten Trinität verstehen sollte. Ebenso würde das Urteil, daß Christus in seiner geschichtlichen Erscheinung als die Offenbarung Gottes mit diesem zusammengehört und auf das Prädikat der Gottessohnschaft Anspruch machen darf, für den Glauben in eben dem Augenblick zusammenbrechen, in welchem er zweifelhaft würde, ob das an sich bestehende Wesensverhältnis zwischen Gott und Christus diesem Urteil entspräche. Mit einem Wort: die christliche Wahrheitserkenntnis ist freilich durch und durch Glaubenserkenntnis, aber das bedeutet nur, daß die von ihr behaupteten Objekte nur für den Glauben vorhanden sind: dagegen heißt es ganz und gar nicht, daß der Glaube um deswillen ihre Realität dahingestellt sein lassen könnte. Im Grunde handelt es sich hier nur um eine Anwendung des bereits früher über das Verhältnis des assensus zur fiducia Angedeuteten. Reifen assensus gibt es für den evangelischen Glauben nur in der Form einer vertrauensvollen Bejahung der göttlichen Offenbarung, aber anderseits ist gerade der Glaube an der Realität der von ihm behaupteten Objekte um deswegen einzigartig interessiert, weil sie für ihn Fundament der Gottesgemeinschaft und Seligkeit sein sollen.[1])

[1]) Mit Absicht ist vermieden, die obigen Ausführungen durch eine Untersuchung über das Recht oder Unrecht des Satzes zu komplizieren, daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verlaufe. Um so eher durfte

Bedenkt man diese Eigentümlichkeit der vom Christen behaupteten Gewißheit, wie überhaupt die Eigenart der von ihm gemachten Erfahrung, dann könnte viel eher die andere Frage erhoben werden, ob nicht die vorhin bezeichnete, durch die Eigenart der Erfahrung notwendig bedingte Partikularität der christlichen Gewißheit den Christen von vornherein gegen alle Widersprüche solcher, die außerhalb dieser Erfahrung stehen, gleichgültig machen dürfe. In der Tat ist das die Stimmung, wie sie nicht selten bei solchen Christen begegnet, die etwa in gewaltsamer Bekehrung von der Eigenart dieser Erfahrung besonders lebhaften Eindruck gewonnen haben. Unleugbar kann auch lediglich eine solche Stellungnahme dem Wesen der christlichen Erfahrung zu entsprechen scheinen. Soll sie wirklich für die ganze Position des Christen die Grundlage

davon abgesehen werden, als auch von denjenigen, welche mit der Tendenz des Satzes sich eins wissen, in steigendem Maße das Mißverständliche des Ausdrucks anerkannt wird. Sachlich angesehen muß sich aus dem Gesagten ja auch das Urteil über diesen Satz ergeben. Soweit durch denselben die praktische Eigenart und das eigentümliche Interesse des religiösen Erkennens sichergestellt werden soll, ist Einverständnis vorhanden. Aber die Weise, wie diese Sicherstellung vollzogen werden soll, ist abzulehnen, wenn es doch gewiß nicht zufällig ist, daß der Ausdruck immer wieder so verstanden ist, als solle das Werturteil einen ausschließenden Gegensatz gegen das Seinsurteil bedeuten. Wo aber dies Verständnis ausdrücklich abgelehnt und nur in irgend einer Form der Gedanke gebildet wird, daß das Seinsurteil innerhalb des religiösen Erkennens auf Grund eines Werturteils zustande kommt, bleibt das andere Bedenken, daß das fast notwendig wieder auf die weitere Vorstellung führt, als handle es sich in den religiösen Urteilen um Schlußfolgerungen aus dem erkannten Wert religiöser Vorstellungen auf ihre Wirklichkeit. Das aber würde wieder in stärkstem Gegensatz zu der Tendenz der ganzen obigen Untersuchung stehen. Der Christ lebt nicht von Postulaten, sondern nur von einer Gottesoffenbarung, die ihn zwingt und trägt. — Auch Reischle will schon in seinen Leitsätzen für eine akademische Vorlesung über die christliche Glaubenslehre 1889 den obigen Satz jedenfalls nur unter der Bedingung gelten lassen, daß die beiden vorhin bezeichneten Bedenken ausgeschlossen seien; in der Schrift aber über „Werturteile und Glaubensurteile“ 1900, in welcher die ganze Frage einer eingehenden Untersuchung unterzogen ist, kommt er zu dem Resultat, daß die christlichen Glaubenssätze als thymetische Urteile im Sinne sittlich gearteter Vertrauensurteile zu bezeichnen seien.

sein, muß ihr dann nicht eine solche in sich selbst beruhende Gewißheit zukommen, daß kein Widerspruch den Christen an ihr irre zu machen imstande ist? Muß das nicht um so mehr gelten, als der Christ davon weiß, wie sein gegenwärtiges Heilsverständnis ihm selbst erst in der entscheidenden Erfahrung ermöglicht ist? In Wirklichkeit handelt es sich auch hier um irrige Konsequenzen aus richtigen Vordersatzen. Freilich ist ja die ganze Untersuchung durch die Voraussetzung bedingt, daß es eine in sich selbst beruhende Gewißheit um die christliche Erfahrung gibt, aber das schließt nicht aus, sondern ein, daß der Christ auch bei dieser Erfahrung so wenig wie bei irgend einer anderen Erfahrung von vornherein die Möglichkeit einer Selbsttäuschung ausschließen darf. Die Möglichkeit einer solchen wird er dann aber direkt ins Auge zu fassen gezwungen, wenn die innerhalb der religiösen Erfahrung gewonnene Erkenntnis einer anderen scheinbar ebenso gesicherten Erkenntnis gegenübertritt. Von der Pflicht, das Recht der Gründe, auf welche dieser Widerspruch sich stützt, sorgfältig zu prüfen, kann den Christen auch die Erkenntnis, daß das Evangelium dem natürlichen Menschen Torheit sein muß, so lange nicht ohne weiteres dispensieren, als er sie nicht zu dem törichten Satze zu erweitern wagt, daß es außerhalb der christlichen Erfahrung überhaupt keinerlei Wahrheitserkenntnis gebe. Wird das nicht behauptet, so darf der Christ entstehendem Widerspruch gegenüber sich nicht mit einer summarischen Berufung auf seine Erfahrung begnügen, sondern kann bei ihr nur dann wirkliche Beruhigung finden, wenn er sich zu überzeugen vermag, daß der jedesmalige Widerspruch in der Tat zuletzt in dem Mangel an christlicher Erfahrung begründet ist. Das aber kann er regelmäßig doch nur in einer Untersuchung der einzelnen geltend gemachten Bedenken und durch den Nachweis feststellen, daß der Widerspruch in Wirklichkeit nicht aus den einzelnen vorgebrachten Daten, sondern aus der zugrunde liegenden Gesamtanschauung seine Kraft zieht.

Damit ist bereits im allgemeinen die Weise bezeichnet, wie der Christ der Möglichkeit eines Widerspruchs gegenüber sich einzurichten hat. Er hat einerseits rundweg auf die Möglichkeit einer solchen Grenzregulierung zu verzichten, welche von vornherein allen Konflikt mit anderem Erkennen ausschlösse. Wohl haben wir in

der Gegenwart besonderen Anlaß, uns scharf darüber klar zu werden, was das für ein Gebiet ist, welches von der Glaubenserkenntnis umspannt werden kann und muß; aber für die Absteckung dieses Gebietes darf nun doch auch wirklich allein das Glaubensinteresse maßgebend sein und nicht irgendwie die Rücksicht, ob die so umschriebene Position auch vielleicht anders gearteter Erkenntnis ein Angriffsobjekt bieten könnte. Anderseits aber gibt dem Christen seine Erfahrung ebensowenig ein Recht, entstehenden Widerspruch durch einen einfachen Machtspruch aus dem Wege zu schaffen. Wozu diese Erfahrung ihn vielmehr verpflichtet und befähigt, ist dies, den Gegensatz aus seiner Vereinzelung auf den entscheidenden Ausgangspunkt zurückzuführen und von da aus zu überwinden.

Unter diesem Gesichtspunkt wird dann gerade derjenige Widerspruch dem Christen am wenigsten zu schaffen machen, der an sich am direktesten seine Position zu gefährden scheint, — diejenige Einrede, welche etwa von den Vertretern der Religionsphilosophie erhoben werden könnte. Der Widerspruch, der hier möglich ist, bedroht insofern das eigentliche Zentrum der christlichen Position, als er entweder die Realität der christlichen Erfahrung überhaupt in Zweifel zieht, oder doch die Tragweite der spezifisch christlichen Erfahrung für die Vergewisserung der einzelnen Objekte christlicher Wahrheit bestreitet. Anderseits ist aber eben um deswillen die Überwindung dieses Widerspruches für den in der Plerophorie dieser Erfahrung stehenden Christen damit gegeben, daß er auf diese Erfahrung sich aufs neue besinnt und sich klar macht, wie die von ihr umschlossenen Data entweder unzureichend aufgefaßt sind, oder doch ihrer Eigenart widersprechend verarbeitet wurden. In einem anderen Zusammenhang wird noch Gelegenheit sein, das näher ins Licht zu setzen.

Ähnlich steht es mit demjenigen Widerspruch, welcher für das Durchschnittsbewußtsein der Christen immer noch besonders schwer wiegt, dem Gegensatz, welchen die Naturwissenschaft geltend machen zu können scheint. In Wirklichkeit verliert auch dieser Widerspruch in dem Maße für den Christen seine Bedeutung, als er sich nicht durch die Fülle der hier möglicherweise sich ergebenden Einzelfragen verwirren und überhaupt nicht auf die Behauptung

von Außenpositionen sich hindrängen läßt, sondern scharf die Punkte, auf welche es schließlich lediglich ankommt, ins Auge fassen lernt. Je mehr er das tut, desto mehr gewinnt er Verständnis dafür, wie man gerade hier hoffen konnte, durch eine scharfe Bestimmung und Abgrenzung der Eigenart der jedesmaligen Erkenntnis allen Konflikt von vornherein unmöglich zu machen. In Wirklichkeit ist auch das nicht möglich, weil auch hier weites Gebiet gemeinsam bleibt. Aber das ist doch die Wahrheit in jenen Versuchen, daß alle exakte wissenschaftliche Forschung notwendig da gerade ihre Grenze findet, wo das eigentliche religiöse Interesse anhebt. Die Naturwissenschaft hat in der Durchforschung und Bearbeitung gegebener Stoffe nach Gesetzen, welche von dem Gegenstande selbst abstrahiert sind, ihre Aufgabe — das ist ihre Stärke und ihre Grenze. Umgekehrt hängt das ganze religiöse Interesse schließlich nur an der Frage, wie Gott innerhalb der Welt der Schöpfung seine Heilsgedanken über die Menschheit hinaus führt. Das setzt freilich voraus, daß diese Welt von Gott stammt und durch ihn besteht, sowie auch das andere, daß sie in das Geschick des Menschengeschlechtes mit verflochten ist und Gott als Mittel zur Herbeiführung der Vollendung der Gottesgemeinschaft dienen muß. Offenbar aber sind das lauter Sätze, über deren Recht oder Unrecht die Naturwissenschaft mit ihren Mitteln nichts ausmachen kann. Zu einem Widerspruch könnte es daher nur dann kommen, wenn wirkliche Tatsachen nachgewiesen würden, welche jenem Glaubensinteresse sich in den Weg stellten. Nun hat man in der Tat ja geglaubt, solche Tatsachen nachweisen zu können, und es sind vor allem zwei Punkte, an denen der mögliche Widerspruch in die Erscheinung tritt: Die christliche Behauptung der Schöpfung und des Wunders.

In Wirklichkeit aber tritt gerade an diesen Punkten ins Licht, wie wenig die spezifisch christliche Gewißheit von wirklichen Resultaten der Naturwissenschaft bedroht wird. Alle Arbeit an gegegebenen Stoffen führt als solche überhaupt nicht auf die Frage nach dem Woher, und noch viel weniger vermag sie auf dem Wege exakter Forschung irgend eine Antwort auf diese Frage zu finden. Gewiß darf freilich nicht behauptet werden, daß schon jede Vorstellung von der Einheit der Welt notwendig ein Erwerb der reli-

giösen Erkenntnis sei;[1]) aber das ist richtig, daß alle Untersuchung des einzelnen tatsächlich Gegebenen von sich aus nicht den Gedanken einer Welteinheit erreicht und noch viel weniger einen letzten einheitlichen Weltgrund nachzuweisen vermag. Wo beides versucht wird, handelt es sich notwendig bereits um eine Deutung der Tatsachen, und an dieser Deutung wird der Christ auch als theoretischer Forscher mit dem lebhaften Bewußtsein sich beteiligen dürfen, daß unter allen Hypotheseu, welche eine abschließende Welterklärung zu geben versuchen, allein die „Gotteshypothese" es ist, welche wirklich eine befriedigende Deutung garantiert. Der Christ wird demnach das Unzureichende sonstiger Erklarungsversuche darzutun unternehmen. Er wird umgekehrt etwa darauf dringen, daß man auch von dem Kausalitätsgedanken auf eine letzte außerweltliche Ursache sich weisen lasse, und wird erst recht darauf bestehen, daß mau sich nicht durch einseitige Betonung eines mechanischen Kausalitatsgedankens den Blick für die Teleologie innerhalb des Weltganzen trüben lasse. Aber freilich darüber wird der Christ sich und andere am wenigsten täuschen wollen, daß auf diesem Wege nicht der christliche Gottesgedanke erreicht und überhaupt nicht ein für alle zwingender Beweis geführt werden kann. Wenn der Psalmist von den Himmeln rühmt, daß sie die Ehre Gottes erzählen und der Apostel aus der Schöpfung Gott erkennen läßt, so wollen eben beide nicht irgendwie etwas wie eine wissenschaftliche Welterklärung geben, sondern sprechen eine religiöse Erfahrung aus, und ob der Mensch diese religiöse Erfahrung macht, hängt ganz wesentlich davon ab, inwieweit er überhaupt für religiöse Erfahrung sich offen hält. Ebenso ist bereits bei früherer Veranlassung ausgesprochen, daß der Christ am wenigsten verwundert sein kann, wenn das Verständnis des Wunders der natürlichen Erkenntnis nicht zugänglich ist. Die Tatsachen sind es auch hier nicht, welche entscheiden. Beruft man sich etwa gegen die Realitat der Wunder auf die durchgängige Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, so wird der Christ der Erscheinung, welche man im Auge hat, gewiß nicht widersprechen. Er wird sich freilich klar machen, daß das, was auf dem Wege exakter Forschung

[1]) So Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 1. A. III, 172.

erreicht werden kann, streng genommen nur dies ist, daß die Annahme überall gleicher Gesetzmäßigkeit aller Naturvorgänge, wie sie aus dem Tatsachenmaterial abstrahiert ist, so sich als Regel für die Forschung und Bearbeitung dieses Materials durchaus bisher bewährt hat. Wird dagegen die allgemeine Gültigkeit dieser Regel als Grundsatz hingestellt, so handelt es sich streng genommen bereits um eine Hypothese — um eine Hypothese freilich, welche mit dem Gottesglauben des Christen aufs beste zusammenstimmt. Dagegen hat es mit den Resultaten empirischer Forschung nichts mehr zu tun, sondern ist lediglich Gebilde einer Weltanschauung, wenn nun der ganze Weltlauf als ein Mechanismus verstanden werden soll, in welchem für irgendwelchen Eingriff der Freiheit kein Raum übrig bleibt.[1]) In dem Streit wider eine solche mechanische Weltanschauung wird der Christ auch alle diejenigen noch auf seiner Seite haben, welche die Möglichkeit einer Einwirkung menschlicher Freiheit auf die umgebende Natur sich nicht nehmen lassen wollen und sich klar zu machen vermögen, daß die Anerkennung einer solchen Freiheit der Frage nach der Weise des Vollzuges dieser Einwirkung überhaupt nicht präjudiziert. Aber freilich mehr als der allgemeine Möglichkeitsgrund ist mit einer solchen Betonung der Freiheit für die Wunder noch nicht erreicht. Die Tatsache des Wunders kann lediglich von da aus verstanden werden, daß innerhalb der Schöpfungsordnung eine neue Ordnung der Dinge wirksam geworden ist — die Erlösungsordnung, die freilich zur Schöpfungsordnung als solcher so gewiß nicht in Widerspruch stehen kann, als Gott sich nicht selbst zu widersprechen vermag, innerhalb derer aber allerdings eine Machtwirkung Gottes auf die Welt der Schöpfung sich vollzieht, welche aus der Schöpfungsordnung nicht erklärt werden kann. Dafür kann aber wieder nur da Verständnis vorhanden sein, wo der Christ zugleich Erfahrung von seiner Sünde und von der Leben schaffenden Macht Gottes gemacht hat.

[1]) Die Notwendigkeit, innerhalb der sogen. modernen Weltanschauung scharf zwischen dem, was wirkliches Resultat exakter Forschung und dem, was „Dogma des Weltglaubens" ist, zu unterscheiden, ist besonders nachdrücklich von Th. Kaftan, Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart, 1898, betont, vgl. bes. p. 5ff. Über das Wunder vgl. auch Uhlhorn, D. modernen Darstellungen des Lebens Jesu p. 104 ff.

Weitaus am schwersten wiegt derjenige Widerspruch gegen die christliche Gewißheit, welcher von der Geschichtswissenschaft erhoben wird. Insofern dieser gegen die geschichtliche Offenbarung sich richtet, wendet er sich recht eigentlich gegen die Grundlage der ganzen christlichen Gewißheit. Dazu scheint hier durch den Rückgang auf die Erfahrung am wenigsten etwas ausgerichtet werden zu können; — kann alle Berufung auf die christliche Erfahrung denn auch unbequeme geschichtliche Tatsachen aus dem Wege schaffen? Freilich ist vorhin deutlich zu machen versucht, wie die geschichtliche Offenbarung in der Tat durch Vermittlung des Offenbarungswortes gegenwärtig in die Erfahrung kommen kann. Aber man wird vielfach den Eindruck haben, daß durch diese Einbeziehung der heiligen Schrift in die Gewißheit das Problem erst recht kompliziert wird, oder mindestens doch die vorliegende Schwierigkeit erst recht ins Licht tritt. Jedenfalls liegt hier der Grund, warum die Bemühungen, die christliche Gewißheit auch der heiligen Schrift gegenüber zu verselbständigen, gegenwärtig auf so weitgehende Sympathie rechnen dürfen. Durch die kritischen Angriffe gegen die Glaubwürdigkeit der Schrift unsicher gemacht, möchte man einen Standort gewinnen, welcher von der Kritik überhaupt nicht mehr beunruhigt werden könne. Nun ist das Wahrheitsmoment in diesem Wunsche ja bereits vollständig anerkannt, und auch zu zeigen versucht, wie in der Tat der letzte Grund der christlichen Gewißheit ganz wo anders liegt als in dem Recht oder Unrecht kritischer Operationen. Gleichwohl ist jetzt nicht minder vor dem anderen Mißverständnis zu warnen, als ob um deswillen für den Glauben des Christen als solchen alle rein historischen Bemühungen um die Schrift von vornherein das Interesse verlieren müßten. Wenn doch die christliche Wahrheitsgewißheit nur in der Form einer Bejahung des Schriftzeugnisses existiert, so ist jedenfalls jeder historische Angriff gegen die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses zugleich ein Angriff gegen die christliche Gewißheit selbst.

An der Anerkennung und nachdrücklichen Betonung dieser einfachen Tatsache darf man sich auch nicht durch die Gefahren irre machen lassen, welche sich aus ihr für den Glauben des Christen zu ergeben scheinen. Welche Gefahren freilich hier liegen können, davon teilt Kahler einen besonders ergreifenden Fall mit.

Digitized by Google

in welchem ein Freund durch eine gelegentliche Behauptung Tholucks völlig verwirrt wurde, daß, wenn bewiesen werden könnte, das vierte Evangelium rühre nicht von dem Zebedäiden Johannes her, so würde das für das Christentum einen schwer zu verwindenden Schlag bedeuten.[1]) Nun mag man aus einem solchen Vorkommnis eine doppelte Erinnerung entnehmen, daß es einmal nicht wohlgetan ist, auf einzelne, und seien es auch noch so bedeutsame Punkte, die ganze Entscheidung zu stellen, daß sodann aber vor allem nie die Erkenntnis verdunkelt werden darf, wie die letzte Entscheidung in einem anderen Punkte liege. Anderseits aber wäre es fast nicht minder verhängnisvoll, wenn der Christ sich einreden wollte, daß er Resultaten historischer Forschungen ganz uninteressiert gegenüberstehen dürfe, — wenn er nämlich anders für seinen Glauben an historischen Tatsachen überhaupt noch Interesse hat. In dem vorliegenden Falle steht es ja freilich so, daß auch mit der Unechtheit des Johannisevangeliums keineswegs unter allen Umständen auch schon seine ganze Zeugniskraft dahinfiele. Und selbst wenn auch dies der Fall wäre, so wäre auch damit doch über die Wahrheit des sogenannten johanneischen Christusbildes immer noch nicht entschieden. Aber eins der wertvollsten Zeugnisse für die gottmenschliche Eigenart des Lebens Jesu wäre uns unter allen Umständen doch genommen, — sollte der Christ wirklich seinen Glauben dadurch zu bewähren haben, daß er dieses Zeugnis, welches Gott doch tatsächlich seiner Kirche mitgegeben hat, von vornherein für sich für bedeutungslos erklärte? Nun aber dreht in Wirklichkeit der Kampf sich ja noch um viel ernstere Dinge. Gerade gegen die zentralen Heilstatsachen, wie vor allem die der Auferstehung des Herrn, sind ja nicht am wenigsten kritische Bedenken geltend gemacht worden. Soll der Christ sich wirklich auch da noch einreden, daß er in Kraft seiner Erfahrung diesen Angriffen ganz unbekümmert gegenüberstehen dürfe?

Gewiß wird gerade in solchen prinzipiellen Fragen der Christ auch bei einer historischen Untersuchung auf seine Erfahrung sich zu besinnen Veranlassung haben und sich klar machen müssen, wie

[1]) Kähler, a. a. O. p. 8.

notwendig die Gesamtanschauung trotz aller Kautelen, wenn auch dem Forscher selbst unbewußt, im einzelnen die Forschung beeinflussen wird. Wo jemand die Möglichkeit der Wunder überhaupt leugnet, ist damit für ihn auch bereits ja das Urteil über die Geschichtlichkeit der Auferstehungsberichte gesprochen. Aber auch da, wo jemand von einem solchen Vorurteil sich frei hält, jedoch für die Heilsbedeutung der Auferstehung noch kein Verständnis hat, vielleicht auch von der einzigartigen inneren Herrlichkeit des geschichtlichen Lebens Jesu noch keinerlei Eindruck empfangen hat, bleibt im besten Falle das Auferstehungswunder für ihn ein zufälliges Ereignis, und es ist daher wieder nicht zu verwundern, wenn er sich gegen seine Anerkennung sträubt und um deswillen auch bei ihm die Schwierigkeiten der Auferstehungsberichte ein Gewicht gewinnen, das ihnen an sich nicht zukommt. Aber für den Christen bedeutet das doch nur, daß er auch hier davon sich zu überzeugen hat, daß nicht die historischen Gründe, welche man geltend macht, den Widerspruch berechtigt erscheinen lassen. Mutet man ihm dagegen zu, unter Berufung auf die Plerophorie seiner Erfahrung entgegenstehende sachliche Bedenken einfach zu ignorieren, so mutet man ihm tatsächlich eine Vergewaltigung des auf Einheit des Erkennens angelegten Wahrheitssinnes zu, und eine solche Vergewaltigung müßte sich notwendig durch zurückbleibende innere Unsicherheit rächen. Vorläufig mag doch schon hier darauf hingewiesen werden, wie derselbe Apostel, der so großen Wert darauf legt, daß der Glaube nicht durch menschliche Überredung, sondern durch Kraftwirkung des heiligen Geistes in den Korinthern geweckt sei, dann doch nicht verschmäht hat, den wankenden Glauben an die Auferstehung durch einfache Aneinanderreihung der für ihn sprechenden Tatsachen zu stärken. Versäumen wir gegebenenfalls, bei uns und anderen ähnliches zu tun, so wird von den gegnerischen Angriffen notwendig ein Gefühl der Beunruhigung und ein heimliches Mißtrauen gegen die eigene Position zurückbleiben, welches der Christ sich selbst zunächst vielleicht gewaltsam zu verbergen sucht, das aber unter jedem wiederkehrenden Angriff mit neuer Stärke sich geltend machen wird. Tatsächlich ist zu fürchten, daß gegenwärtig viele Christen, die recht wohl zu einer selbständigen Prüfung der gegen die christ-

liche Gewißheit gerichteten historischen Angriffe befahigt waren, doch diesen Angriffen lediglich mit dem unwillkürlichen Gefühl gegenüberstehen, es sei wohl besser, auf diese Dinge lieber nicht allzu genau sich einzulassen, um unliebsame Entdeckungen zu vermeiden. Nun haben gewiß mancherlei Momente zur Erzeugung einer solchen Stimmung zusammengewirkt, aber es ist sehr zu fürchten, daß doch der voreilige Rückzug auf die Erfahrung in Theorie und Praxis einen bedeutsamen Teil der Mitschuld an diesem Mißtrauen trägt. Um deswillen muß allerdings mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden, wie die Gesundheit der christlichen Gewißheit davon abhangt, daß der Christ auch jenen Einreden ins Angesicht zu schauen gewagt und sich selbst überzeugt hat, daß die heilige Schrift auch unter dem Gesichtspunkte rein historischer Forschung jenes Mißtrauen nicht verdient.

Aber bedeuten nun diese Sätze nicht etwa, daß auch das Interesse, welches durch diese ganze Untersuchung vertreten werden sollte, wieder preisgegeben wird? Nur scheinbar ist das der Fall. In Wirklichkeit steht es so, daß es sich lediglich um eine solche Anerkennung des von der supranaturalistischen Position vertretenen Wahrheitsmoments handelt, welche gerade eine wirksame Überwindung ihres Irrtums ermöglicht. Ihr Irrtum aber bleibt der, daß historische Untersuchung das Fundament der christlichen Gewißheit bilden soll. Dann bleibt das Bedenken in Kraft, daß eine solche Untersuchung nicht bloß an die religiöse Gewißheit als solche überhaupt nicht heranreicht, sondern auch allen denen, welche an solchen Untersuchungen nicht direkt teilnehmen können, selbständige Gewißheit unmöglich sein würde. Denn wenn jene Gründe das eigentliche Fundament für unsere Gewißheit bilden sollen, so ist diese durch die objektive Tragfähigkeit derselben bedingt. Hier dagegen handelt es sich um die ganz andere Frage, wie der Christ die auf dem Wege religiöser Erfahrung gewonnene Gewißheit theoretischen Angriffen gegenüber zu behaupten hat. In diesem Zusammenhange fordert die Einheit der Erkenntnis, daß der Christ diese Angriffe, wie sie theoretischer Art sind, auch mit theoretischen Mitteln zu überwinden versuche. Und auch diese Auseinandersetzung wird hier zunächst noch lediglich zu dem Zwecke gefordert, daß der Christ über das Recht, auf jener Erfahrung zu

beruhen, neue Vergewisserung suche. Um deswillen ist hier nicht zu fürchten, daß auf diese Weise doch der einfache Christ im Vergleich mit dem gelehrten Forscher ungünstig zu stehen komme. Die Vergewisserung, die gefordert wird, ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck der Sicherstellung der Einheit der Erkenntnis. Das bedeutet aber, daß der Christ nicht darauf angewiesen ist, desjenigen Materials, welches objektiv angesehen allein entscheidend sein kann, sich zu bemachtigen, sondern es nur darauf ankommt, seine Gewißheit mit den Bedenken, die man an sie heranbringt, in einer für sein Bedurfnis ausreichenden Weise auszugleichen. Dabei wird nicht bloß dieses Bedürfnis selbst schon nach der ganzen äußeren und inneren Situation des Christen objektiv und subjektiv in außerordentlich abgestuftem Maße von dem einzelnen empfunden werden, sondern auch die Weise, wie dieses Bedürfnis befriedigt wird, kann die mannigfaltigste Gestalt annehmen, ohne daß um deswillen bei den einzelnen Christen die Einheit der Erkenntnis litte. Wenn der theologisch Gebildete nicht ungestraft eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kritischen Bedenken, die ihn beunruhigten, versäumt, so kann dagegen der gesunde Menschenverstand des einfachen Christen mit demselben Zweifel sich vielleicht in einer Weise auseinandersetzen, welche einem Dritten ein Lacheln abnotigt und doch für ihn die innere Wahrheit seiner Position sicherstellt.

Im Grunde handelt es sich demnach hier nur um eine Individualisierung der allgemeinen Erkenntnis, daß unser Glaube nur als kämpfender existiert. Vielleicht macht man sich das doch da nicht ausreichend genug deutlich, wo man die fortgehende Beunruhigung mit grellen Farben malt, in die unter der kritischen Arbeit an der Schrift immer wieder jeder versetzt werde, welcher diese zur Grundlage seiner Gewißheit mache. Gewiß, es soll ausdrücklich ausgesprochen werden, daß, wer in der hier beschriebenen Weise Gewißheit sucht und pflegt, immer noch von Angriffen gegen die Schrift beunruhigt werden kann. Aber nach Gottes Willen soll auch unsere Gewißheit so wenig wie irgend ein anderes Gut des Glaubens ein ruhender Besitz sein, den man, einmal gewonnen, fortan wie ein Depositum verwahren könnte. Nur dann müßte sich ein Christ gegen die Anerkennung, daß auch hier seinem Glauben

ein Kampf verordnet ist, sträuben, wenn er ihn nicht schließlich immer wieder auf den Punkt hinausführen dürfte und könnte, an dem die eigentliche Entscheidung fällt. Unter dieser Voraussetzung kann er auch in diesem Kampfe an die Bitte sich halten, daß der treue Gott, welcher über seinem Christenstande wacht, auch in diesem Punkte die Versuchung nicht wolle übermächtig werden lassen.

Das ist jedenfalls das einzige Bedenken, welches noch einer Erörterung bedarf, daß die bisherigen Ausführungen offenbar doch auf der Voraussetzung ruhen, daß normalerweise die Schwierigkeiten, welche für den einzelnen Christen aus dem Angriff gegen seine Gewißheit entstehen, der Situation, in welcher er sich befindet, entsprechen. Wird dagegen der einfache Christ nicht sofort dann wieder im Nachteile sein, wenn auch an ihn solche kritische Bedenken herangebracht werden, denen er aus eigenen Mitteln notwendig nicht gewachsen ist? Gerade darauf scheint er aber ja gegenwärtig immer wieder gefaßt sein zu müssen. In Wirklichkeit ist doch die Beunruhigung, welche der Gewißheit des einfachen Christen aus derartigen Angriffen erwächst, nicht so weitgehend, wie es wohl scheint. Wenn solche Versuche, wie sie heute ja unleugbar in weitem Umfange mit bewußter Absicht unternommen werden, vielfach Erfolg zu haben scheinen, so wird das durchweg dadurch bedingt sein, daß bereits früher das innere Verhältnis zur Schrift gelöst war. Im anderen Falle werden sie dagegen durchweg einen zwiefachen Ausgang haben. Entweder bewegen sie sich wirklich auf einem Niveau, das der andere nicht zu beherrschen vermag, dann werden sie ihm auch nicht wirklich nahe kommen, und es wird bei einer vorübergehenden Beunruhigung bleiben. Oder aber sie werden so an den Christen herangebracht, daß sie von ihm wirklich verstanden werden; dann wird er in der Regel auch in der Lage sein, in seiner Weise sich ihrer zu erwehren. Immerhin bleibt es eine Grausamkeit, wenn man Christen mit solchen Bedenken kommt, deren sie theoretisch nicht Herr zu werden vermögen. Und in solchem Falle besonders kann der Christ darauf angewiesen sein, einfach auf seine Erfahrung sich zurückzuziehen und mit der Intensität erneuter Erfahrung die aufkommenden Bedenken zu überwinden. Ähnliches kann aber auch noch von dem Christen gelten,

welcher am meisten auch im theoretischen Sinne selbständige Gewißheit sich zu verschaffen vermag. Zuletzt werden auch für ihn ungelöste Ratsel übrig bleiben, die er mit einem „Dennoch" des Glaubens zu überwinden hat. In solchen Fällen liegt aber die Sache von vornherein völlig anders als in dem früher bezeichneten Falle, insofern hier der Rückgang auf die Erfahrung nicht mit dem Bewußtsein einer inneren Unwahrheit befleckt ist, welche unbequeme Tatsachen gewaltsam zu ignorieren unternimmt. Um deswillen kann hier die Notwendigkeit, in konzentrierter Erfahrung sich selbst zusammenzufassen, für den Christen geradezu eine Stärkung des Glaubens bedeuten. Das Bewußtsein eines ungelösten Zwiespaltes wird freilich auch dann zurückbleiben, aber dieses Bewußtsein ist dann für den Christen nur eine Erinnerung, daß sein ganzer Christenstand noch ein werdender ist und er der Zeit sich entgegenzustrecken hat und auf die Zeit sich freuen darf, wo auch für die Erkenntnis alles Stückwerk aufhören wird.

Wenn aber so grundsätzlich im Interesse der Einheit der Erkenntnis eine Auseinandersetzung der christlichen Erfahrungsgewißheit mit entstehendem theoretischen Widerspruche gefordert werden muß, dann drängt diese Position notwendig zu weiteren Konsequenzen. Es ist ja zu begreifen, daß die Bedeutung einer solchen Auseinandersetzung der christlichen Gewißheit mit der sonstigen Wahrheitserkenntnis dem Christen zunächst dann besonders lebhaft zum Bewußtsein kommt, wenn diese Erkenntnis zu seiner Gewißheit in Widerspruch tritt. Aber wenn die Forderung der Einheit der Erkenntnis zu Recht besteht, dann darf der Christ die theoretische Wahrheitsvergewisserung doch nicht nur, oder auch nur in erster Linie unter dem Gesichtspunkt einer Auseinandersetzung mit ihr betrachten, sondern die Gesundheit seiner Gewißheit wird von vornherein dadurch bedingt sein, daß sie auch positiv mit der übrigen Wahrheitserkenntnis zur Einheit sich zusammenschließt. Tatsächlich nahmen ja auch schon im bisherigen die Ausführungen unwillkürlich wiederholt diese Wendung. Freilich darf die damit erhobene Forderung nicht etwa mit der anderen zusammengeworfen werden, daß der Christ in derselben Weise wie er der Glaubensobjekte als solcher, das ist nach ihrer religiös bedeutsamen Seite, auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung sich

vergewissert, so er in derselben Weise auf dem Wege theoretischen Erkennens jener Objekte nach der unter diesem Gesichtspunkte bedeutsamen Seite sich zu vergewisseru suchen müsse. Eine solche Forderung würde völlig verkennen, daß starkes religiöses Interesse auch da vorliegen kann, wo das Bedürfnis theoretischer Erkenntnis gar nicht ausgebildet ist. Höchstens möchte man in vorsichtigster Weise geltend machen, wie verschuldete Verkrüppelnng geistiger Interessen indirekt auch die Frische religiösen Lebens beeinträchtigen kann. Was direkt hier gefordert werden darf, ist lediglich dies, daß das religiöse Erkennen, wenu es gesnnd bleiben soll, von Anfang an in Einheit mit der übrigen Erkenntnis verlaufend gedacht werden und zur Einheit mit ihr sich zusammenschließen muß. Insofern mag man sagen, daß die religiöse Gewißheit von vornherein die Tendenz in sich trage, zu einer alles umspannenden allgemeinen Weltanschauung sich zu erweitern.

Damit aber nähert sich die Untersuchung derjenigen Frage, in welcher für die theologische Formulierung die eigentliche Schwierigkeit liegt. Bisher blieben die Gebiete des religiösen und theoretischen Erkennens scharf geschieden, nur in der Person des Erkennenden lag die Einheit. In dem letzteu Satze dagegen wird schon eine Einheit beider Gebiete selbst in Aussicht genommen, ohne daß in unserem Zusammenhange ein Anlaß vorhanden wäre, der dort angedeuteten Weise einer Verbindung beider weiter nachzugehen. Für unsere Untersuchnng hängt das Interesse an der anderen Frage, ob und in welchem Sinne die theoretische Wahrheitserkenntnis auch direkt der religiösen Wahrheitsvergewisserung dienstbar gedacht werden darf. Erst damit gewinnen wir Gelegenheit, auch das letzte Wahrheitsmoment, das in der Stellnng des Supranaturalismus anzuerkennen ist, zu würdigen. Nun ist auch hier die Feststellung des tatsächlichen Vorliegenden verhältnismäßig einfach. Schon das bisher Ausgeführte zwingt ja in gewissem Grade dazu, die aufgeworfene Frage zu bejahen. Die Überwindnng theoretischen Zweifels ist notwendig mit einer positiven Stärkung der Glaubensgewißheit identisch. Offenbar bedeutet überhaupt die scharfe Unterscheidung beider Erkenntnisgebiete eine Abstraktion, die zwar an sich notwendig ist, tatsächlich aber keineswegs reinlich durchgeführt werden kann. Ihre Berechtigung und Bedeutung liegt

darin, daß grundsätzlich allerdings Klarheit darüber geschaffen werden muß, daß das religiöse Interesse nicht mit irgendwelchem theoretischem Interesse verwechselt werden darf.[1]) Tatsächlich aber wird doch eine einfache Nebeneinanderordnung beider Gebiete in dem Maße unmöglich, als auch das theoretische Erkennen dem Zentrum der christlichen Wahrheitserkenntnis sich nähert. Hinsichtlich des Gottesgedankens ist an sich noch bis zu einem gewissen Grade eine Unterscheidung durchführbar. Es ist an sich sehr zweierlei, an Gott als den Vater unseres Herrn Jesu Christi zu glauben und im Interesse einheitlicher Welterklärung die Idee Gottes zu bilden. Aber es wird doch auch hier notwendig zu einer Stärkung der christlichen Position selbst, wenn sie auch den Schlüssel zu der Erkenntnis des Welträtsels bietet, und schließlich ist doch auch der Christ als solcher an einer einheitlichen Deutung des Weltverlaufes aufs stärkste interessiert. Vollends wird dagegen eine Scheidung beider Gebiete da unmöglich, wo es sich um die historischen Tatsachen handelt, welche unseren Glauben tragen. Nun tritt die Bedeutung eines Verfahrens, wie der Apostel es 1. Korinther 15 geübt hat, ganz ins Licht. Die Berufung auf die äußeren Gründe für die Gewißheit der Auferstehung soll doch unmittelbar einer Stärkung der christlichen Gewißheit dienen.

In der Tat handelt es sich hier um etwas, dessen theoretische Einordnung vielleicht Schwierigkeiten machen kann, nach dem aber tatsächlich überall unwillkürlich verfahren wird, wo nicht etwa die

---

[1]) Vielleicht tritt hier besonders bestimmt der Gegensatz zutage, in welchem die hier vertretene Anschauung zu dem mit der Gesamtauffassung vom Wesen der Religion eng zusammenhängenden Urteil Biedermanns (Christl. Dogmatik[2] I, p. 239) steht, daß es ein durchaus abstrakter Streit sei, ob die Gottesvorstellungen einem theoretischen oder einem praktischen Triebe entspringen. „Immer beides miteinander." Soweit das auch vom religiösen Gottesglauben gelten soll, wird J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion[2] 1888 p. 49f. mit seinem Widerspruch Recht behalten. Etwas ganz anderes ist es um die Frage, welches Interesse auch das theoretische Erkennen an der Bildung der Gottesidee hat, und wie das religiöse Erkennen zu dem von dort ihm erwachsenden Sukkurs sich zu stellen hat — eben damit beschäftigen sich ja die obigen Ausführungen. Vgl. übrigens auch Reischle zu jenem Satz Biedermanns in „Werturteile und Glaubensurteile" p. 96.

Reflexion sich einmischt. Darauf wurde bereits bei der Besprechung Johann Gerhards hingewiesen, wie wir einen Christen, dem die heilige Schrift noch nicht Autorität ist, zunächst anleiten würden, dieses Buches mit denselben Mitteln sich zu bemächtigen, mit denen er anderer Schriften sich bemächtigt. Gewiß leitet uns dabei auch die Erwartung, daß dieser Hinweis auf die heilige Schrift zugleich doch eine tatsächliche Unterstellung unter das Zeugnis des heiligen Geistes bedeutet, und wir werden den anderen auch vorzugsweise an solche Zusammenhänge in der Schrift verweisen, die ihm schon religiös wertvoll erscheinen möchten. Aber auch ganz abgesehen von dem allen, spricht sich in jenem Hinweis doch das Bewußtsein aus, wie es für einen Christen das Naturgemäße ist, wenn er auch der christlichen Wahrheit, soweit es ihm möglich ist, mit denselben Mitteln der Wahrheitserkenntnis sich zu bemächtigen versucht, die er sonst anwendet. Man braucht ja nur die Frage zu stellen, ob denn etwa für die Erkenntnis der Wahrheit derjenige größere Verheißung hat, welcher unter Berufung auf die Notwendigkeit des Geisteszeugnisses träge den Gebrauch natürlicher Mittel der Wahrheitserkenntnis verschmäht, als der andere, der auch in diesem Falle die Wahrheit auf dem ihm zugänglichen Wege sucht. Diese einfache Fragestellung mag zum Bewußtsein bringen, wie es zuletzt auch hier wieder um eine für alle gültige Regel sich handelt. Nur ist auch hier hinzuzusetzen, daß auch diese Forderung für den einzelnen lediglich nach der Situation Gültigkeit hat, in der sie ihn trifft. So kann vielleicht für den einfachen Christen die ganze hier geforderte Vergewisserung nur in der Form einer unwillkürlichen Urteilsbildung über die natürliche Glaubwürdigkeit der menschlichen Garanten seiner Position bestehen. Dabei wird noch nicht etwa an die Bedeutung gedacht, welche religiöse Autorität für die Entstehung der Gewißheit hat, — diese ins Licht zu setzen, wird nachher Gelegenheit sein. Hier handelt es sich nur darum, daß unter Umständen der einfache Christ auch auf religiösem Gebiet hinsichtlich der natürlichen Grundlage seiner Gewißheit mit einer Vergewisserung sich begnügen muß, mit welcher auf anderen Gebieten auch der am universalsten Gebildete in weitem Umfang sich einzurichten hat, wenn er schließlich ganzen Wissensgebieten gegenüber seine Selbständigkeit nur durch das Urteil bewähren

kann, daß er hinsichtlich ihrer den Autoritäten, auf welche er sich verläßt, zu trauen Veranlassung habe. Je mehr freilich die ganze Situation sich kompliziert, desto mehr wird die eigentümliche Intensität religiöser Gewißheit auch in diesem Zusammenhange das Bedürfnis nach größerer Selbständigkeit des Urteils wecken. Aber auch für diese Möglichkeit mag doch beispielsweise darauf hingewiesen werden, wie hinsichtlich der vielleicht über alles andere entscheidenden Tatsache der Auferstehung Christi auch der einfachste Christ über die Tragweite der Tatsache ein Urteil sich zu bilden vermag, daß das Felsengrab leer gewesen sein muß. In dem Maß jedenfalls, in welchem der Christ auch um die natürliche Grundlage seiner Wahrheitsgewißheit sich zu bemühen Veranlassung hat, werden die gewonnenen Resultate zu Stützen für seine Gewißheit, auf die er nicht leichthin wird verzichten dürfen.

Dann kann sich hier allerdings die Frage aufdrängen, ob die bisherige ausschließliche Charakterisierung der christlichen Gewißheit als einer Erfahrungsgewißheit nicht einer Korrektur oder doch Ergänzung bedarf. Wenn doch tatsächlich für den Bestand unserer Gewißheit auch das theoretische Erkennen seine Bedeutung hat, — wäre es dann nicht richtiger, von verschiedenen Quellen der christlichen Gewißheit zu sprechen? So tut eine neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit, welche Alexis Schwarze unter dem gleichen Titel [1]) vollzogen hat. Die These, daß die christliche Gewißheit unter allen Umständen den Charakter religioser Erfahrungsgewißheit behalten müsse, wird ausdrücklich abgelehnt (p. 147). Von allen Seiten strömen vielmehr dem christlichen Subjekt die Quellen seiner Gewißheit zu: aus der Natur, der Geschichte, der Schrift und der inneren Erfahrung (p. 155). Das entspricht genau dem anderen, daß die christliche Gewißheit selbst dem Verf. als eine zusammengesetzte Größe gilt, in ihr verbinden sich historische und rationale Elemente mit den religiössittlichen. Das kann wie nüchterne Konstatierung eines einfachen Tatbestandes erscheinen, und doch mutet es offenbar von vornherein seltsam an, wenn innerhalb der christlichen Gewißheit, die

[1]) Alexis Schwarze, Neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit 1902. Vgl. dazu meine Anzeige des Buchs in dem Theol. Literaturblatt 1902 p. 434 ff.

als solche doch notwendig Anspruch auf einen religiösen Charakter erhebt, noch wieder zwischen rationaler, historischer und religiöser Gewißheit unterschieden werden soll. Man könnte es der mystischen Frömmigkeit dann nicht verargen, wenn sie für eine Beziehung der Frömmigkeit auf die Geschichte kein Interesse hat. Unwillkürlich auch übt der Verf. gelegentliche Selbstkorrektur, wenn er dann doch wieder — auch im Sinne der Wahrheitsgewißheit — als Kern der christlichen Gewißheit oder als Gewißheitsgrund, auf den wir uns gründen, wenn alles andere ungewiß geworden, die Gewißheit von dem Heil bezeichnet, welches durch Gottes Gnade beschlossen, durch Jesu Werk bereitet und durch den heiligen Geist zur persönlichen Aneignung dargeboten ist (p. 18), oder wenn er ein anderes Mal von der „eigentlichen religiösen Gewißheit" spricht (p. 155 u. 109), oder auch an der letzten Stelle direkt betont, daß ohne die eigentlich religiöse Gewißheit der christlichen Gewißheit die Hauptsache, ja die Seele fehle, sie aber nur dem Pneumatiker zugänglich sei. Das sind Sätze, die unwillkürlich zu einem Zeugnis dafür werden, wie unmöglich es ist, für den Bestand wie die Entstehung der christlichen Gewißheit bei einer einfachen Koordination der religiösen und theoretischen Erkenntnis sich zu beruhigen. Wenn Schwarze selbst für die Eigenart religiösen Erkennens so lebhaftes Verständnis hat, daß er es nur unter der Einwirkung des heiligen Geistes zustande kommen lassen will, — wie soll dann doch dies religiöse Erkennen mit dem theoretischen zusammenaddiert werden und aus einer Addition so disparater Elemente die christliche Gewißheit erwachsen können? Und welcher Art ist nun eigentlich die so entstandene christliche Gewißheit selbst? Ist sie religiöser Art oder ist sie es nicht? Man darf sagen, jeder Versuch, theoretisches und religiöses Erkennen nur addieren zu wollen, scheitert an seiner logischen Undurchführbarkeit. Wenn es doch dem Christen nicht überlassen werden kann, ob er bald die eine Seite, bald die andere betonen will, so muß darüber Klarheit geschafft werden, wie beide gegeneinander abzustufen sind. Und dafür wird notwendig entscheidend sein müssen, daß auch Schwarze von einer „eigentlich religiösen" Gewißheit weiß. In der Tat ist das die Frage, auf die alles ankommt, ob wir mit Recht in der Offenbarung das einheitliche Objekt der christlichen

Gewißheit sehen, dann ist notwendig auch über das andere entschieden, daß nur religiöses, im Glauben sich vollziehendes Innewerden zu dieser Gewißheit den Weg bahnen kann. Wohl mag man danach nachdrücklich betonen, daß jene Offenbarung auch Seiten an sich hat, welche dem theoretischen Erkennen zugänglich sind, und es mag zugleich die Notwendigkeit auch einer derartigen theoretischen Vergewisserung eindringlich herausgehoben werden. Aber wie weit man auch darin gehe, so können fortan doch unmöglich religiöses Erfahren und theoretisches Erkennen als gleichwertige Gewißheitsquellen einfach nebeneinander gestellt werden.

Ist das aber unmöglich und drängt anderseits hier doch alles zu einer Kombination, dann fragt sich, wie die vorhin geforderte Abstufung näher zu vollziehen ist. An sich wäre ein Dreifaches möglich. Wo man eine grundsätzliche Koordination theoretischen und religiösen Erkennens festhalten will, aber doch bei einer bloßen Addition sich nicht zu beruhigen vermag, da kann man jene Abstufung so vollziehen, daß die Tatsächlichkeit der Offenbarungsereignisse durch das theoretische Erkennen festgestellt werden, das religiöse Verständnis dagegen dem Glauben vorbehalten bleiben soll. Auf diesen Boden hat E. Fr. Fischer in einer Abhandlung über das Verhältnis von Glauben und Wissen hinsichtlich der Auferstehung Jesu die Sache zu stellen versucht.[1]) Fischer erkennt lebhaft an, daß ich in einem Vortrage über die Auferstehung Jesu Christi[2]) die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser Auferstehung nachzuweisen unternommen habe, er bedauert aber ebenso lebhaft, daß ich am Schlusse des Vortrages den Nachweis wieder durch die Erinnerung verderbe, daß schließlich wirklich religiöse Gewißheit um die Auferstehung allein auf geschichtlichem Wege nicht zu erreichen sei. Dem stellt er den Satz gegenüber, daß, so gewiß die Auferstehung ein geschichtliches, sinnenfälliges Ereignis sei, die Gewißheit um sie auch nur auf theoretischem Wege festgestellt werden könne. Wo das aber geschehen sei, da sei die Auferstehung Jesu ebenso ein Gegenstand des Wissens, wie man

[1]) Fischer, Glauben und Wissen im Streit um die Auferstehung Jesu. A.E.L.K.Z. 1908 Nr. 8—10.

[2]) A.E.L.K.Z. 1906 Nr. 8—9, auch in einer mit Anmerkungen versehenen Ausgabe separat erschienen: Die Auferstehung Jesu Christ 1906.

über eine Schlacht aus dem siebenjährigen Kriege, die nach versprengten Berichten wieder rekonstruiert sei, Bescheid wisse. Was Fischer zunächst so hinsichtlich der Auferstehung Jesu feststellt, gilt für ihn ganz allgemein. Die Erkenntnis der äußeren Tatsächlichkeit der Offenbarungsereignisse müsse ganz dem geschichtlichen theoretischen Erkennen überlassen bleiben, das religiöse Erkennen dagegen sei auf das Innewerden der religiösen Kraft jener an sich feststehenden Tatsächlichkeit zu beschränken. Daher sympathisiert Fischer insoweit durchaus mit der Position des Supranaturalismus, als auch hier die Vergewisserung um die Objekte des Glaubens zuletzt auf demselben Wege wie die Gewißheit um alle anderen Objekte zustande kommen soll, er vermißt nur an solchen Ausführungen, wie wir König sie geben sahen (p. 78), daß das Herz nicht ebenso wie der Kopf zu seinem Rechte komme, im Grunde sei nur die eine Seite der Sache berücksichtigt.

Unleugbar wird hier eine reinliche Scheidung beider Erkenntnisgebiete erreicht und zugleich doch ein Zusammenwirken zu einem gemeinsamen Ziele verbürgt. Auch kann man einen Augenblick den Eindruck haben, als ob hier erst ganz die Wahrheit in der supranaturalistischen Position zu ihrem Rechte komme, ebenso bestimmt aber ihr Irrtum vermieden werde. In Wirklichkeit gibt jedoch gerade das, was Verbesserung der supranaturalistischen Anschauung ist, auf der anderen Seite zu neuen, erst recht schweren Bedenken Anlaß. Gewiß, es ist ein Gewinn, wenn hier ausdrücklich für das religiöse Erleben Raum geschaffen werden soll, aber gerade, indem dies religiöse Erleben als ein Zweites dem theoretischen Erkennen zur Seite tritt, wird vollends der rein theoretische Charakter dieses Erkennens scharf herausgestellt. In der Tat spricht Fischer ausdrücklich aus, daß die Religion ihr Geschäft erst treiben könne, wenn die Tatsächlichkeit der Offenbarungsereignisse zuvor auf rein geschichtlichem Wege festgestellt sei. Sollte da der Verfasser nicht selbst empfinden, wie überaus bedenklich es ist, in dieser Weise den ersten, über alles entscheidenden Schritt zum Glauben ganz dem Menschen zuzuschieben und zugleich ihn auf ein Gebiet zu verlegen, wo notwendig die Virtuosität theoretischen Erkennens entscheidet? Es handelt sich hier keineswegs nur um die Laien, obschon Fischer über die Be-

denken, welche im Blick auf sie sich ergeben, zu schnell hinweggeht. Auch der gelehrteste Theolog müßte, meinen wir, gerade im Blick auf jene Stunden, in welchen es nach Luthers Ausdruck zum Treffen kommt, für sich selbst aufs höchste besorgt sein, wenn wirklich das religiöse Erleben der Offenbarung davon abhängig wäre, daß er alle die geschichtlichen und rationalen Gründe, welche für die Wirklichkeit der Offenbarung in Betracht kommen, gegenwärtig hätte. Dazu kommt, daß die Weise, wie hier für den ersten Schritt alles dem Tun des Menschen zugeschoben wird, fast notwendig auch für den zweiten Schritt Konsequenzen nach sich zu ziehen droht. Die Gefahr ist übergroß, daß, wenn der Christ zuerst durch seine geschichtlichen Untersuchungen die Wirklichkeit der Offenbarung sich selbst feststellen muß, er dann auch unwillkürlich das Bewußtsein haben wird, nun auch das religiöse Verständnis dieser Offenbarung sich selbst abquälen zu müssen. Es ist ja auch kaum vorzustellen, wie Gott in dem, was er die Menschen an der Offenbarung erleben lassen möchte, davon abhangig sein soll, ob jeweilig die Menschen auf geschichtlichem Wege der Wirklichkeit dieser Offenbarung sich bemächtigt haben. Soll aber wirklich Ernst damit gemacht werden, daß das religiöse Erleben ganz auf Gott zurückgeführt wird, und soll dies ebenso, wie es für den evangelischen Christen doch selbstverständlich sein muß, durch das Offenbarungswort vermittelt sein, — Fischer will beides —, dann kann ja gar nicht, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, verhütet werden, daß die Gotteskraft des Evangeliums nicht auch als eine Kraft der Vergewisserung sich bewähre. Jedenfalls mag noch einmal nachdrücklich darauf hingewiesen sein, daß im Neuen Testament auch nicht die Spur einer Andeutung davon sich findet, daß der Mensch zunächst auf theoretischem Wege die Gewißheit um das Evangelium gewinnen müsse, damit dann erst das Evangelium als eine Gotteskraft zum Heil an ihm sich bewahren könne. In der Tat drangt auch diese Position zuletzt notwendig nach der einen oder nach der anderen Seite weiter. Können und müssen wir wirklich auf theoretischem Wege die Gewißheit um die Offenbarung erreichen, dann muß man auch sich klar machen, daß damit eben die Offenbarung als solche auch für uns Offenbarung geworden ist, und für ein besonderes religiöses

Erleben dieser Offenbarung ist, streng genommen, kein Bedürfnis mehr. Oder aber, es soll wirklich in der Offenbarung Gott von uns erlebt werden, dann müssen wir auch diesem Gott zutrauen, daß er auch selber in jenem Erleben von der Wirklichkeit der Offenbarung zu überführen vermöge.

Das heißt aber, daß nur noch die beiden anderen Weisen in Betracht kommen, in welchen eine Kombination religiosen und theoretischen Erkennens versucht werden kann. Ist eine Koordination in jeder Form ausgeschlossen, dann bleibt nur übrig, das eine dem anderen überzuordnen. Glaubt man daher wirklich, grundsätzlich auch die christliche Gewißheit auf eine mit der sonstigen Erkenntnis identische Weise zustande kommen lassen zu müssen, dann kann jedenfalls spezifisch religiöses Erleben nur noch als eine Art Ergänzung und Unterstützung in Frage kommen. Man muß entweder die religiöse Erfahrungsgewißheit da einsetzen lassen, wo die anderweite Erkenntnis nicht mehr ausreicht, oder man muß es mit dem von Hollatz gebildeten Gedanken versuchen, daß das Zeugnis des heiligen Geistes seine Bedeutung darin habe, dem Christen bei der natürlichen Wahrheitserkenntnis Beruhigung zu schaffen. In Wirklichkeit wird sich der eine Weg so wenig gangbar erweisen wie der andere. Nicht bloß um deswillen, weil schließlich doch beide Male wieder disparate Elemente zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken sollen. Vielmehr bleibt, grundsätzlich angesehen, für eine derartige Ergänzung und Unterstützung kein Raum. Sollen einmal theoretische Gründe ausschlaggebend sein, dann kann sich nur fragen, ob diese Gründe beweiskräftig sind oder nicht. Sind sie es, dann bedürfen sie keines Sukkurses, sind sie es nicht, dann kann auch kein religiöses Erleben sie beweiskräftig machen. Für ein göttliches Wirken bleibt, konsequent verfolgt, hier nur in derselben Weise Raum, wie der Christ für all sein Erkennen zuletzt des göttlichen Beistandes sich vergewissern wird.

Für uns dagegen steht längst fest, daß, so gewiß unsere Gewißheit an der auf göttliche Offenbarung begründeten Gottesgemeinschaft ihren zentralen Inhalt hat, sie auch nur durch ein religioses Erleben dieser Offenbarung von Gott selbst begründet werden kann. Dann kann nur das noch die Frage sein, ob das historische und

rationale Erkennen der Objekte des Glaubens irgendwie auch der Erfahrungserkenntnis sich einordnen und insofern unter die zeugnisgebende Tätigkeit des heiligen Geistes mitbefaßt werden kann. Auf den ersten Blick kann die Fragestellung selbst lediglich widerspruchsvoll erscheinen, und eine Bejahung der Frage scheint von voruherein der Umstaud unmöglich zu machen, daß das Zeugnis des heiligeu Geistes als ein durch das Wort Gottes sich vollziehendes gedacht werden muß, — damit ist die Schwierigkeit bezeichnet, welche hier für die theologische Erkenntnis vorliegt.

Nuu bedarf freilich der Sinn, in welchem das Wirken des heiligen Geistes nach lutherischer Anschauung an das Wort gebunden ist, einer näheren Bestimmung. Primär hängt das Interesse des Satzes au der Erkenntnis, daß die geschichtliche Gottesoffenbarung durch nichts überboten werden darf, vielmehr alles Wirken des heiligen Geistes nur auf eine Fruchtbarmachung dieser Offenbarung abzielen kann. Das würde zunächst nur darauf führen, daß alles Zeugnis des heiligen Geistes sich irgendwie auf das Offenbarungswort, welches die geschichtliche Offenbarung uns nahe bringt, zu beziehen habe. Aber dieser Gedanke muß dann doch sofort zu dem anderen weitergebildet werden, daß diese Wirkung auch durch dieses Wort sich vermittle. Denn wenn wirklich die geschichtliche Offenbarung für die ganze Gottesgemeinschaft der Grund bleiben soll, so ist darin notwendig auch die Erkenntnis eingeschlossen, daß der diese Gottesgemeinschaft begründende Glaube eben durch jene Offenbarung, das heißt also, durch das Offenbarungswort seinem Inhalte nach hervorgerufen werden muß. Damit ist die Schranke bezeichnet, in der jedenfalls nur die Frage gestellt werden darf, in welchem Sinne auch ein nicht direkt durch den Inhalt des Wortes vermitteltes Geisteswirken angenommen werden dürfe.

Innerhalb der damit gezogeuen Umgrenzuug der Frage ist dann aber allerdings in diesem Punkte an die grundsätzliche Unterscheidung der Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit zu erinnern. Hinsichtlich der Heilsgewißheit ist ja ohne weiteres deutlich, wie sie lediglich durch den Inhalt des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen werdeu kann. Auch hinsichtlich der Wahrheitsgewißheit muß es dann freilich sein Bewenden dabei haben, daß ihre

Entstehung in dem entscheidenden Punkte notwendig mit der Heilsgewißheit zusammenfallt: der Christ würde die wunderbare Kunde, die an ihn herandringt, nicht zu bejahen wagen, wenn sie nicht eben als Gotteswort auf ihn eindränge, und als solches kann sie freilich nur von ihrem Inhalt aus vom Christen verstanden werden. Dann aber mußte doch schon in einem anderen Zusammenhange auch dies in Betracht gezogen werden, daß die so entstandene Vergewisserung um das Wort als Gottes Wort zugleich doch notwendig auch ein Urteil über die Glaubwürdigkeit der menschlichen Vermittlung in diesem Punkte in sich schließe. Und es wurde auch bereits auf den Anstoß hingewiesen, welcher der Wahrheitsgewißheit daraus erwachsen kann, wenn an sich jener Vermittlung diese Glaubwürdigkeit zu fehlen scheint. Demgegenüber bedeutet es daher unter allen Umständen eine Erleichterung psychologischer Anknüpfung, wenn das Zeugnis des heiligen Geistes nicht erst einem etwaigen Anstoß gegenüber sich durchzusetzen braucht, sondern natürliche Gewißheit voraussetzen darf.

Aber nicht bloß das. Es gilt vielmehr für den ganzen Vergewisserungsprozeß, daß das durch das Wort sich vermittelnde Wirken des heiligen Geistes mit der natürlichen Wahrheitsvermittlung in einer unlösbaren Wechselbeziehung steht. Psychologisch angesehen, kann die christliche Verkündigung doch nur so bei dem Menschen sich durchsetzen, daß sie mit seinem sonstigen Wahrheitsbesitz sich auseinandersetzt. Das wird in dem Maß leichter geschehen, als der Christ auch mit den natürlichen Erkenntnismitteln von seinem bisherigen Besitzstande zu den neuen Gedanken, die auf ihn eindringen, eine Brücke zu schlagen vermag. Umgekehrt aber wird es auf diesem Gebiet auch für das theoretische Erkennen von entscheidender Bedeutung sein, ob der Mensch unter der Einwirkung des heiligen Geistes steht oder nicht. Das kann sehr bedenklich klingen, und es kann in der Tat leicht mißverstanden und mißbraucht werden. Recht verstanden, handelt es sich auch hier nur um eine Konsequenz aus dem allgemeinen psychologischen Satz, daß keine neue Erkenntnis in dem Menschen sich bilden kann, für die nicht irgendwelche Anknüpfung in seinem bisherigen Besitz vorhanden ist. Darauf beruht es zuletzt, daß die Stellung zur Auferstehung Jesu trotz aller ihrer Bezeugung eine ver-

schiedene sein kann, ja in einem gewissen Sinne sein muß. Schon früher war ja darauf hinzudeuten (p. 314). Die Bejahung der Auferstehungsberichte bedeutet die Bejahung eines Wunders, und für das Verständnis des Wunders fehlen im natürlichen Erkennen notwendig die Voraussetzungen. Daher wird gerade der ehrliche Forscher, solange er kein Christ wird, den Auferstehungsberichten in einer notwendigen Verlegenheit gegenüberstehen; sie mögen auch ihm zwingend erscheinen, und doch vermag er sie seinem sonstigen Wahrheitsbesitz schlechterdings nicht einzuordnen. Ganz anders der Christ, dem der heilige Geist Jesum „verklärte" und der zugleich unter seiner Wirkung selbst ein Wunder erlebt. Also nicht etwa wollen nun auch wir in dem Hinweis auf das Zeugnis des heiligen Geistes uns ein bequemes Mittel verschaffen, das uns helfen möchte, die Dinge anders zu sehen, als wie sie wirklich sind, oder auch Gründen eine Beweiskraft zu verleihen, die sie in sich selbst nicht haben; nur darum handelt es sich, daß mit der Wirksamkeit des Geistes Gottes in dem Innern des Menschen neue Data auftreten, die auch dem Erkennen notwendig zugute kommen.

Dann aber ergeben sich endlich innerhalb dieses Zusammenhangs auch aus der Tatsache bedeutsame weitergehende Konsequenzen, daß auch alles ehrliche Suchen nach Wahrheit unter dem Beistande des Gottes steht, der es den Aufrichtigen gelingen läßt. Weil hier nämlich bestimmt die Gottesoffenbarung als der Gegenstand erscheint, auf den dieses Suchen nach Wahrheit sich richtet, so ist es näher gerade auch auf den heiligen Geist zurückzuführen, der die gesamte Offenbarung durchwaltet, und dessen Werk zugleich es eben ist, diese Offenbarung dem einzelnen nahe zu bringen und ihn sie als eine gegenwärtige Wirklichkeit erleben zu lassen. Nur die Frage mag hier ganz offen bleiben, ob nicht auch an diesem Punkte streng genommen noch zwischen dem heiligen Geist als Heilsprinzip und Erkenntnisprinzip zu unterscheiden sei. Für unseren Zweck würde eine Untersuchung dieser Frage nichts austragen, da unter allen Umständen die von dem Christen erfahrene Wirkung auf den einen heiligen Geist zurückgeht und in der Vergewisserung der Offenbarung zugleich ihr einheitliches Ziel hat.

Immer bleibt es dann aber dabei, daß es sich in dem allen

nur um eine Indienstnahme der an sich natürlichen Wahrheitserkenntnis zum Zweck psychologischer Vermittlung und Ermöglichung der religiösen Erfahrung handelt und daß demnach zuletzt nur durch diese die christliche Wahrheitsgewißheit in ihrer spezifischen Eigenart zustande kommt. Daher hat es auch dabei sein Bewenden, daß der Christ, auf den Grund seiner Gewißheit sich besinnend, sich zuletzt nur darauf zurückziehen kann, wie er von dem Inhalt des Offenbarungswortes aus desselben als eines ihm geltenden Gotteswortes gewiß geworden ist.

5.

Die christliche Wahrheitsgewißheit und die Möglichkeit einer Selbsttäuschung.

Auch im letzten Kapitel wurde die Untersuchung am Schlusse doch wieder darauf hinausgeführt, daß der auf die Grundlagen seiner Gewißheit sich besinnende Christ zuletzt nur auf die seinen ganzen Christenstand begründende Erfahrung zurückgehen könne. Zugleich aber wurde schon die Möglichkeit einer Selbsttäuschung ins Auge gefaßt und die Erörterung über die Bedeutung der natürlichen Wahrheitserkenntnis für den Christen zunächst unter den Gesichtspunkt gestellt, daß durch den Zusammenschluß dieser Erkenntnis mit der christlichen Erfahrungsgewißheit zur Einheit der Erkenntnis normalerweise das Bewußtsein um die innere Wahrheit des Rückgangs auf die Erfahrung bedingt sei. Indem aber die Sache so formuliert wird, leuchtet ein, wie wenig doch die Frage nach der Möglichkeit einer Selbsttäuschung schon durch diese Erörterung erledigt sein kann. Dann wäre das freilich der Fall, wenn jene Ausführungen so gemeint wären, als ob die christliche Wahrheitsgewißheit vor dem Forum der natürlichen Wahrheitserkeuntnis sich legitimieren müsse. Das aber würde wieder nur unter der Voraussetzung einen klaren Sinn ergeben, daß die natürliche Wahrheitserkenntnis eben das Entscheidende wäre; — dann aber bedeutete freilich der ganze Ausgang von der Erfahrung einen seltsamen Umweg, da für diese doch höchstens im Sinne einer Art Ergänzung der natürlichen Wahrheitserkenntnis eine Bedeutung nachgewiesen werden könnte. Weiß dagegen diese ganze Untersuchung zu jener Anschauung sich in einem bestimmten Gegen-

Digitized by Google

satz, soll vielmehr die christliche Erfahrung das eigentlich für die Gewißheit Entscheidende sein, so kann der Christ die Möglichkeit einer Selbsttauschung nicht schon um deswillen für ausgeschlossen halten, weil er sich keines Widerspruches der natürlichen Wahrheitserkenntnis bewußt ist. Ist die durch Erfahrung begründete Gewißheit als eine selbständige, in sich beruhende gedacht, so will die Frage auch selbständig angefaßt sein, wodurch für den Christen denn die von ihm behauptete Erfahrung vor der Möglichkeit einer Selbsttauschung geschützt sei.

Auch der Widerspruch gegen die Gewißheit des Christen richtet sich ja keineswegs nur auf einzelnes, sondern vor allem eben auch auf die Begründung seiner Gewißheit durch die Berufung auf seine Erfahrung. Man gibt vielleicht zu, daß der Christ im Rückgang auf diese Erfahrung schließlich subjektiv unangreifbar sei, mindestens das subjektive Recht dieser Berufung sich nicht wohl diskutieren lasse, betont aber um so nachdrücklicher, wie überaus wenig mit einer solchen Berufung auf die Erfahrung wirklich ausgerichtet sei. Wird überhaupt die Möglichkeit geleugnet, von der Erfahrung aus einer transsubjektiven Wirklichkeit sich zu bemächtigen, wird man erst recht von vornherein die vom Christen behauptete Gotteserfahrung als Selbsttäuschung beurteilen müssen. Aber auch da, wo jemand die Möglichkeit einer solchen nicht ohne weiteres abweisen will, wird er doch etwa geltend machen, wie ungeheuer schwer, ja fast unmöglich es sein müsse, wirklich ausmachen zu wollen, was innerhalb des religiösen Erlebnisses allein aus einer Gottesberührung erklärt werden könne. Vollends wird man es für unmöglich erklären, daß der spezifische Inhalt christlicher Wahrheitsgewißheit durch die Berufung auf die religiöse Erfahrung gedeckt werden könne. Nun kommt hinsichtlich dieses letzten Punktes die hier vollzogene Berufung auf Erfahrung einem Verfahren gegenüber, wie es etwa von Frank innegehalten ist, insofern günstiger zu stehen, als hier rundweg darauf verzichtet wird, die objektiven Glaubensrealitäten aus der Erfahrung auf dem Wege der Analyse zu entnehmen. Aber auf der anderen Seite bedeutet doch dieser Verzicht, daß dem draußen Stehenden auch die letzte Möglichkeit einer gewissen Kontrolle genommen wird. Für ihn kann die hier versuchte Zurückführung der ganzen Vergewisserung

auf einen erfahrungsmäßigen Zusammenschluß mit dem Worte Gottes lediglich die Bedeutung einer Behauptung haben, und es kann nicht ausbleiben, daß daran immer wieder der Widerspruch sich ansetzt.

Für den Christen aber kann dieser Widerspruch nur neuer Anlaß werden, auf die Notwendigkeit seiner Position sich zu besinnen und über ihre Möglichkeit sich Rechenschaft zu geben. Gewiß wird er freilich von jener Einrede auch das erneut sich sagen lassen, wie wenig er einem Fernstehenden gegenüber mit der Berufung auf seine Erfahrung sich begnügen dürfe. Dagegen würde er seine eigentümliche Gewißheit in dem Augenblicke preisgeben, wo er um jenes Widerspruches willen auch für sich selbst darauf verzichten wollte, seine Gewißheit auf seine Erfahrung zu begründen. Zöge er sich auch für sich selbst lediglich auf den Nachweis sittlicher Postulate oder wissenschaftlicher Untersuchungen zurück, so würde er damit seine Position freilich Fernstehenden zugänglich machen, — aber um den Preis, daß sie in ihrem Wesen zerstört würde. Religion und religiöse Gewißheit im Sinne des Christentums jedenfalls gibt es nun einmal nur in Kraft eines realen Wechselverhältnissen zwischen Gott und Menschen. Gottesgemeinschaft zu behaupten und doch die Möglichkeit einer Gotteserfahrung dahingestellt sein zu lassen, im Namen der Religion Aussagen zu machen und sie doch nicht irgendwie — und wäre es auch nur abgeleiteterweise — durch Erfahrung der Gottesgemeinschaft bedingt sein zu lassen, das wäre ein Widerspruch, welcher für das evangelische Christentum jedenfalls tödlich sein müßte. Um deswillen bleibt dem Christen jener Einrede gegenüber nur die Alternative, daß er entweder seine Gewißheit als auf Selbsttäuschung hernhend preiszugeben oder ihre objektive Gültigkeit sich nachzuweisen hat.

An diesem Punkte ist demnach die am Eingang offen gelassene Frage wieder aufzunehmen, in welchem Sinne der Christ für seine Gewißheit objektive Geltung in Anspruch nimmt, und was überhaupt von dem Unterschiede subjektiver und objektiver Gewißheit zu halten ist. In welchem Sinne alle Gewißheit aber notwendig zuletzt subjektiven Charakter trägt, mag man gerade an der Weise, in welcher ein Forscher wie Wundt um die Herausstellung der Kriterien objektiver Gewißheit sich bemüht hat, sich zum Bewußt-

sein bringen. Wundt findet das entscheidende Kennzeichen objektiver Gewißheit so, daß er von den Kriterien der gemeinen Gewißheit, wie wir uns ihrer im praktischen Leben bedienen, ausgeht.[1]) Sie beschränkt sich nach ihm auf drei Merkmale: den Zwang der äußeren Wahrnehmung, die Übereinstimmung der Wahrnehmungen und die der wahrnehmenden Subjekte. Die Wissenschaft sieht sich dagegen genötigt, noch ein viertes Kennzeichen hinzuzufügen: als objektiv gewiß gilt alles Wahrgenommene, was nicht in dem wahrnehmenden Subjekte seine Quelle hat. Kommt es aber demnach darauf an, aus den Elementen der Wahrnehmung, welche als Zustand unseres Bewußtseins zunächst alle subjektiv sind, die bloß subjektiven zu eliminieren, so erkennt Wundt an, daß diese Elimination nur durch fortgesetzte Anwendung desselben Verfahrens, durch welches schon die gemeine Gewißheit ihren Zweck erreicht, zustande kommt, durch die fortwährende Ergänzung und Berichtigung der einzelnen auf den nämlichen Gegenstand sich beziehenden Wahrnehmungen. Offenbar aber bleibt dann unter jenem Gesichtspunkte die Grenze zwischen der gemeinen und wissenschaftlich begründeten Gewißheit noch eine durchaus fließende, da doch jene Elimination nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Wenn daher Wundt auf Grund jener Erörterung weiter den Satz aufstellt: Gewiß ist, was sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt, — so ist dieser Satz als Regel gewiß zutreffend: aber einen Maßstab, der empirisch gehandhabt werden kann, enthält er offenbar nicht, wenn doch, wie Wundt selbst wieder hervorhebt, alle bisherige Wahrnehmung nur darüber vergewissern kann, daß ein Satz bisher der Berichtigung widerstanden hat. Nun läßt es Wundt bei den bisherigen Ausführungen nicht, sondern benutzt sie vielmehr nur, um als letztes entscheidendes Kriterium der Gewißheit ein logisches zu gewinnen: als objektiv gewiß sind diejenigen Tatsachen zu bezeichnen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmung nicht mehr beseitigt werden können. Ist damit nun aber ein solches Kriterium objektiver

[1]) A. a. O. p. 380f. Außer Wundt ist für die Frage nach dem Begriff der objektiven Gewißheit besonders noch zu vergleichen: Windelband, Über die Gewißheit der Erkenntnis 1873.

Gewißheit gewonnen, das überhaupt keinen subjektiven Charakter mehr trüge? Kann die Unmöglichkeit weiterer Berichtigung nicht empirisch festgestellt werden, so folgert Wundt, daß sie aus Schlußfolgerungen sich ergeben müsse, und kommt zu dem Resultat, daß eine Tatsache uns erst dann als objektiv gewiß gelten könne, wenn sie Gegenstand eines zwingenden Beweises geworden sei. Nun mag die Richtigkeit dieses Resultats einstweilen ganz dahingestellt seiu; jedenfalls aber ist mit ihm kein Maßstab gewonnen, der wirklich der subjektiven Entscheidung einfach entnommen wäre, weun doch trotz aller objektiven Beweiskraft ein Satz so lange für mich nichts bedeutet, als ich das Zwingende des Beweises nicht empfinde.

In dem Siune ist demnach alle Gewißheit notwendig subjektiv, daß das Subjekt es eben ist und bleibt, für welches etwas gewiß ist oder nicht. Gleichwohl spricht sich in den Bemühungen, die Kriterien objektiver Gewißheit festzustellen, ein Iuteresse aus, welches nicht preisgegeben werden darf. Nur richtet sich dasselbe jedenfalls primär nicht sowohl auf eine Unterscheidung objektiver nud subjektiver Gewißheit, als vielmehr auf eine Herausstellung der anderen Erkenntnis, daß eben die Gewißheit, welche einerseits notwendig subjektiv ist, anderseits durchaus objektive Gültigkeit für sich in Anspruch nimmt. Mit auderen Worten: das Urteil, daß ich gewiß bin, muß ich in den anderen Satz umzusetzen mir getrauen: es ist gewiß. Wo das letzte nicht geschehen kann, bleibt die Gewißheit nicht etwa als bloß subjektive bestehen, welche nur nicht objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen darf; als Gewißheit fallt sie vielmehr überhaupt und sinkt zur unsicheren Meinung herab. Über dies Sachverhaltnis ist vor allem Klarheit zu schaffen; dann erledigt sich die Frage nach dem Recht oder Unrecht einer Unterscheidung subjektiver und objektiver Gewißheit von selbst.

Nun gilt aber der aufgestellte Satz unter zwei Gesichtspunkteu, die, nicht gleichwertig, doch zuuächst einmal eiufach nebeneinander gestellt werden mögen. Verstehen wir unter Gewißheit den Zustand subjektiven Versichertseins, so ist darin doch notwendig die Beziehung auf eiu Objektives mitgesetzt. Es ist ein trivialer Satz, daß es Gewißheit nur als Gewißheit um irgeud etwas gibt; aber

er kann zum Bewußtsein bringen, daß in dem Begriff der Gewißheit notwendig ein Urteil darüber eingeschlossen ist, daß die von uns behauptete Erkenntnis einem „Gegebenen" entspricht. Demnach darf, wenn wir die Subjektivität aller Gewißheit behaupten, das zunächst nicht so mißverstanden werden, als solle um deswillen dahingestellt bleiben, ob sie dem Objekt kongruent sei. Vielmehr bedeutet gerade die Anwendung des Prädikats der Gewißheit auf eine Aussage, daß unsere Erkenntnis hinsichtlich des betreffenden Punktes in dem Urteile, eine der objektiven Beschaffenheit desselben entsprechende Erkenntnis erreicht zu haben, zur Ruhe gekommen ist. Freilich darf das nicht in erkenntnistheoretischem Sinne verstanden werden, als sollte aus dem Begriffe der Gewißheit schon irgend etwas auch über die transsubjektive Wirklichkeit der von ihr behaupteten Objekte geschlossen werden. Sowenig vielmehr aus der Bezogenheit unserer Gewißheit auf ein bestimmtes Objekt über die Qualität desselben oder auch die in sich selbst ihr eignende Wahrheit und ähnliches irgend etwas entnommen werden kann, so wenig auch über die Frage, ob diesem Objekt eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit zukommt oder nicht. Wird das verneint, so wird der anders Urteilende die behauptete Gewißheit in diesem Punkte für eine irrige halten, aber das formale Wesen der Gewißheit ist in beiden Urteilen genau dasselbe. Nur das ist in dem Begriffe der Gewißheit mitgesetzt, daß sie irgendwie auf ein Gegebenes sich bezieht. Unter diesem Vorbehalte nimmt daher alle Gewißheit objektive Gültigkeit im Sinne einer Kongruenz unserer Vorstellung mit dem betreffenden Gegenstand in Anspruch.

Darin ist zugleich aber notwendig wieder ein anderes eingeschlossen: mit der Inanspruchnahme des Prädikats objektiver Geltung für unsere Gewißheit wollen wir auch dem Mißverständnisse wehren, als ob sie, weil sie subjektiv ist, lediglich individueller Art sei und deshalb auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch erheben dürfe. Sind wir gewiß, daß die von uns behauptete Erkenntnis dem Objekte kongruent sei, so schließt das notwendig in sich, daß gegebenenfalls nicht bloß wir, sondern auch alle anderen unter dem Zwange der Tatsache in gleicher Weise zu demselben Erkenntnisresultate kommen müßten. Mit faktischer Allgemeinheit der Ge-

wißheit hat dies Urteil freilich an sich nichts zu tun. Weitgehender, ja allgemeiner Widerspruch gegen eine von uns behauptete Gewißheit braucht uns so lange noch nicht irre zu machen, als wir uns deutlich zu machen getrauen, daß bei den Widersprechenden die Bedingungen für eine zutreffende Urteilsbildung in dem fraglichen Punkte nicht vorhanden seien. Gerade hinsichtlich der bedeutsamsten Punkte der Wahrheitserkenntnis ist es ja nur so zu einem Fortschritt gekommen, daß zunächst einzelne die richtige Erkenntnis allgemeinem Widerspruch gegenüber durchzusetzen den Mut hatten. Wo wir dagegen alle Voraussetzungen für ein zutreffendes Urteil als vorhanden anerkennen und doch zugeben müßten, daß möglicherweise die Entscheidung ganz anders ausfallen könnte, da würde unsere Gewißheit als solche wieder dahinfallen. Mit einem Worte: mit der Anwendung des Prädikats der Gewißheit auf eine Erkenntnis legen wir dieser Allgemeingültigkeit bei.

Unter diesem doppelten Gesichtspunkte gilt also, daß wir für alles, was Gewißheit heißen will, objektive Geltung in Anspruch nehmen. Nun aber erweist sich dieser Anspruch in unzähligen Fällen als Selbsttäuschung, und so provoziert jede behauptete Gewißheit freilich notwendig eine Frage, — aber diese Frage wird nicht darauf zu stellen sein, ob die Gewißheit subjektiv oder objektiv sei, sondern ob sie auf Selbsttäuschung beruhe oder objektiv begründet sei. Vom Boden der Gewißheit aus kann jedenfalls die erste Frage überhaupt nicht gestellt werden. So gewiß die Gewißheit gerade als subjektive objektive Geltung in Anspruch nimmt, so gewiß kann der, welcher sie behauptet, überhaupt nicht auf den Gedanken kommen, fragen zu wollen, ob er etwa mit subjektiver Gewißheit sich zu begnügen habe; wo er vielmehr überhaupt zu einer Prüfung seiner Gewißheit veranlaßt wird, da kann nur in vollem Ernst sogleich diese Frage von ihm ins Auge gefaßt werden, ob er mit der von ihm behaupteten Gewißheit auch etwa einer Selbsttäuschung unterliege. Jene andere Fragestellung ist vom Standpunkte des Dritten aus gebildet, welcher durch den Umstand, daß eine bestimmte Erkenntnis als Gewißheit ihm entgegentritt, zu einem Urteil darüber provoziert wird, ob dieser Anspruch begründet sei oder nicht. Auch in diesem Sinne ist sie aber nicht glücklich. Entweder soll dann in der Fragestellung

davon abgesehen werden, daß der einer Beurteilung unterliegende Satz von einem anderen als gewiß behauptet wird, dann wäre die Frage einfach darauf zu stellen, ob dieser Satz auf Wahrheit Anspruch erheben dürfe, wie denn der Begriff einer rein objektiven Gewißheit notwendig in den der Wahrheit im Sinne einer Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Sein übergeht. Oder aber auch hier soll das Moment der Gewißheit, welches die Frage provozierte, in der Fragestellung nicht unterdrückt werden; dann wird diese auch hier auf die Alternative einer objektiv begründeten oder irrenden Gewißheit sich zu richten haben. Unter allen Umständen unterliegt die Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Gewißheit dem Bedenken, daß sie fast notwendig den Schein erweckt, als gäbe es zwischen einer auf Selbsttäuschung beruhenden und objektiv richtigen Gewißheit ein Drittes: eine subjektive Gewißheit, welche freilich nicht auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben dürfe, aber doch für den, der sie besitzt, volle Gültigkeit habe. In der Tat ist das ja die Weise, in welcher man vielfach mit der religiösen Gewißheit sich abzufinden pflegt. Man will ihr nicht Allgemeingültigkeit einräumen und möchte sie doch auch nicht auf einfache Selbsttäuschung zurückführen, so sucht man sich auf Anerkennung ihrer subjektiven Berechtigung zurückzuziehen.[1]) In Wirklichkeit aber kann ein solches Urteil nur den Sinn haben, daß man den anderen nicht für einen bewußten Lügner hält, vielmehr seine persönliche Überzeugtheit anerkennt, so unsympathisch und unbegreiflich sie dem Urteilenden auch sein mag. Dagegen ist es Unklarheit, wenn man wirklich irgendwelche Gewißheit der trivialen Alternative entnehmen zu können meint, daß sie entweder

[1]) Notwendig kommt irgendwie auf ähnliches die Weise hinaus, welche zwischen der Meinung und der (objektiven) Gewißheit den Glauben als ein Mittleres so zwischen schiebt, daß auch der religiöse Glaube darin einbefaßt sein soll. So urteilt auch Windelband a. a. O. p. 51: Der Inhalt des Glaubens hat für einen jeden die höchste innerliche Gültigkeit, aber er hat sie auch nur für den Vorstellenden. — Wesentlich anders ist der Begriff der relativen Wahrheit, für den Rauwenhoff, Religionsphilosophie 1889, p. 438ff. eintritt, gemeint, aber auch er ist freilich vom Boden der obigen Untersuchung aus unmöglich. — Bestimmt abgelehnt wird der Versuch, auch dem religiösen Glauben die bezeichnete Mittelstellung anzuweisen, unter den Logikern von Rabus, Logik, 1895 p. 299.

objektiv begründet sein müsse oder nicht. Gerade der Religiöse wird am wenigsten dem Ernste des Gedankens ausweichen wollen, daß es hier schlechterdings kein Drittes gibt. Er wird darauf bestehen, daß seine Gewißheit von einem Dritten lediglich unter dem Gesichtspunkte jenes „entweder" — „oder" beurteilt wird, und wo er selbst zu einer Prüfung derselben veranlaßt wird, hat er vollends keinen anderen Maßstab für dieselbe.

Was aber ist das für ein Kennzeichen, an dem jene Alternative sich zu entscheiden hat? Die Frage muß sich von einer Verhältnisbestimmung der beiden Gesichtspunkte aus beantworten, unter denen wir für alles, was Gewißheit heißen will, objektive Geltung in Anspruch nehmen. Unter dem ersten Gesichtspunkte sagen wir lediglich aus, daß wir in der von uns behaupteten Gewißheit diejenige Objektivität, nach der alle Erkenntnis strebt, erreicht zu haben uns bewußt sind. Erst unter dem zweiten Gesichtspunkte gewinnen wir dagegen ein Kriterium, an dem dieser Anspruch sich prüfen läßt. Vom ersten Gesichtspunkte aus würde sich das Urteil ergeben: objektive Gültigkeit dürfen wir unserer Gewißheit dann zuschreiben, wenn wir uns nachzuweisen vermögen, daß sie nicht Produkt unserer Subjektivität ist, sondern wirklich durch das Objekt hervorgerufen ist und ihm entspricht. Offenbar aber kommen wir damit an dem gegenwärtigen Punkte der Untersuchung nicht weiter. Die ganzen bisherigen Ausführungen dienten ja bereits insofern dazu, jenes Kriterium dem Christen als erfüllt zum Bewußtsein zu bringen, als sie ihm ins Gedächtnis rufen sollten, wie er unter dem Zwang einer Gotteserfahrung seine Gewißheit vollzogen habe. Wird er dann an diesem Punkte noch veranlaßt, die Möglichkeit einer Selbsttauschung hinsichtlich dieser Aussage ins Auge zu fassen, so könnte die Anwendung jenes Grundsatzes nur dazu führen, jetzt die Frage darauf zu stellen, wodurch denn wiederum die vermeintlich letzten Gründe unserer Gewißheit als in dem bezeichneten Sinne objektiv gültig sich erwiesen; das aber würde bedeuten, daß für die Gewißheit um diese letzten Gründe wieder auf andere Gründe zurückzugehen wäre und dann wiederum für diese auf andere. Mit anderen Worten: das einmal innegehaltene Verfahren wäre bis ins Unendliche fortzusetzen. Dem entgehen wir nur dann, wenn an der Gewißheit selbst

ein solches Kriterium nachgewiesen werden kann, durch das wir ihre objektive Gültigkeit festzustellen vermögen. Ein solches Kriterium aber haben wir an der Forderung der Allgemeingültigkeit.

Offenbar findet hier nämlich eine gewisse Umkehrung des zwischen den beiden erörterten Gesichtspunkten an sich bestehenden Verhältnisses statt. Die Sache läßt sich so ausdrücken, daß die Objektivität der Gewißheit im Sinne ihrer Kongruenz mit dem von ihr umfaßten Objekt für ihre Allgemeingültigkeit den Realgrund bildet, diese aber für jene den Erkenntnisgrund. Aus dem Anspruch der Gewißheit auf Objektivität in dem bezeichneten Sinn ergab sich als weitere Folgerung ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit; hier dagegen wird eben um deswillen die letztere zum Kriterium der ersteren. Darf ich schließen, daß eine Erkenntnis, welche wirklich dem Objekte entspricht, gegebenenfalls von allen in gleicher Weise vollzogen werden muß, so gilt notwendig auch der umgekehrte Schluß, daß ich überall da, wo ich mir nachzuweisen vermag, daß eine von mir behauptete Gewißheit gegebenenfalls allgemein in derselben Weise vollzogen werden müßte, ich sie wirklich für eine objektiv zutreffende zu halten berechtigt bin. Demgemäß ist durch eine Kombination jener beiden Gesichtspunkte die entscheidende Frage nunmehr darauf zu stellen, an welchen Merkmalen seiner Gewißheit der Christ das Urteil, eine den Glaubensobjekten entsprechende Erkenntnis erreicht zu haben, als ein allgemeingültiges zu erhärten sich getraue.

Nun aber wird die Weise, in der wir für eine jedesmalige Gewißheit ihre Allgemeingültigkeit nachzuweisen unternehmen, nach der Eigenart dieser Gewißheit im einzelnen notwendig verschiedene Gestalt annehmen. Jedenfalls bedürfte das Urteil, daß sie in der Form eines Beweises festzustellen sei, sehr sorgfältiger Näherbestimmung, wenn es nicht von vornherein nicht bloß für alle sittliche Gewißheit den Nachweis der Allgemeingültigkeit unmöglich machen, sondern auch auf dem Gebiete des theoretischen Erkennens für alle axiomatischen Sätze als unzutreffend sich erweisen soll. Ein allgemeines Kriterium der Allgemeingültigkeit läßt sich aus dem Wesen der Gewißheit nur so ableiten, daß das, was zunächst für die Gewißheit als subjektive gilt, zu einem Kennzeichen der Allgemeingültigkeit erweitert wird. Hat dann die Gewißheit als

subjektive daran ihr Charakteristikum, daß wir über einen Gegenstand nicht anders zu denken vermöchten, als wir darüber denken, so wird ihre Allgemeingültigkeit dadurch zu erhärten sein, daß diese zunächst von dem einzelnen behauptete Denknotwendigkeit als allgemein bestehend erwiesen wird. Freilich darf das wieder nicht so mißverstanden werden, als könne die Wirklichkeit eines Gegenstandes durch den Nachweis seiner Denknotwendigkeit erschlossen werden. Es handelt sich vielmehr lediglich um die Anwendung einer logischen Regel auf Gegebenes: eine Gewißheit um ein gegebenes Objekt, die nach den allgemein geltenden logischen Gesetzen nicht anders vollzogen werden könnte, als sie vollzogen wird, hat selbst für allgemein gültig zu gelten. Von dem Gesagten aus mag dann auch hier schon vorläufig deutlich werden, inwiefern diese Regel, welche zunächst nur für das Gebiet des theoretischen Erkennens zutreffend erscheint, doch auch auf das innerhalb der sittlichen und religiösen Vergewisserung sich vollziehende Erkennen Anwendung leidet. Die Eigenart des sittlich-religiosen Erkennens beruht nach den früheren Ausführungen doch darauf, daß die Objekte hier für das erkennende Subjekt in einzigartiger Weise „gegeben" werden, insofern sie von vornherein an den Willen des anderen sich wenden und daher nur für denjenigen Objekt werden können, der mit seinem Willen darauf eingeht. Das aber bedeutet in diesem Zusammenhang doch nur, daß der Kreis, innerhalb dessen der Christ für seine Gewißheit auf Zustimmung rechnen kann, von vornherein ein beschränkter ist. Überall da hingegen, wo die religiösen Objekte wirklich Gegenstand des Erkennens werden, kommt es zu einer Vergewisserung um sie nur unter Anwendung derselben logischen Gesetze, wie sie überall gelten. Insofern ist doch auch für die spezifisch christliche Gewißheit die Allgemeingültigkeit dadurch bedingt, daß der Christ sich deutlich zu machen imstande ist, wie überall da, wo die entsprechende Erfahrung vorliegt, über die von ihm behauptete Erkenntnis in der gleichen Weise gedacht werden muß, wie von ihm. Nur macht sich die Schranke, welche für die Gebrauchsfähigkeit jener logischen Regel in ihrer Beschränkung auf die Erfahrung zu liegen scheint, hier notwendig besonders stark fühlbar. Hängt überall da, wo die Erfahrung ein Objekt unserer Erkenntnis darbietet, das pri-

mare Interesse gerade an der Frage, ob denn wirklich die Behauptung des „Gegebenseins" jenes Objekts in der Erfahrung Glauben verdient, so ist das für die christliche Gewißheit fast die entscheidende Frage, ob denn die von dem Christen behauptete Erfahruug trotz ihrer Partikularität als für alle zuganglich gedacht werden darf, und daher auch hier die Behauptung eines Gegebenseins der religiösen Objekte in der Erfahrung Anspruch auf Allgemeingültigkeit hat. Es wird sich fragen, ob jene allgemeine Regel für die Feststellung der Allgemeingültigkeit so sich modifizieren und ausgestalten läßt, daß sie auch für die Einbeziehung dieser Frage einen sicheren Maßstab gewährt, — das wird aber erst auf Grund eines Versuchs, die einzelnen hier möglichen Kriterien aufzustellen, als Resultat sich ergeben können.

Bei diesem Versuch wird es dann aber doch das Naturgemäße sein, von der Frage auszugehen, inwiefern der tatsächliche Umfang der christlichen Gewißheit für ihre Allgemeingültigkeit Zeugnis ablegt. Sowenig Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Gewißheit zusammengeworfen werden dürfen, so natürlich ist es uns doch, bei jeder Selbstbesinnung auf das Recht einer behaupteten Gewißheit zunächst einmal danach zu fragen, inwieweit wir für sie auf die Zustimmung anderer uns berufen können, und unter Umständen wenigstens kann die übereinstimmende Erfahrung vieler für das objektive Recht derselben stärkstes Zeugnis ablegen. Jedenfalls aber ergibt sich aus dem Früheren, daß insoweit allerdings die Allgemeinheit unserer Gewißheit für die Allgemeingültigkeit unentbehrliche Voraussetzung ist, als wir imstande sein müssen, über die Gründe uns Rechenschaft zu geben, aus denen — sei es in einzelnen Fällen oder in weiterem Umfange — die Zustimmung zu unserer Gewißheit versagt wird. Wenden wir das auf die christliche Gewißheit an, so wird als erstes Merkmal ihrer objektiven Gültigkeit die Tatsache genannt werden dürfen, daß die Erfahrung anderer in eben dem Umfange, in welchem der Christ überhaupt Zustimmung für seine Gewißheit erwarten kann, für diese Zeugnis ablegt. Zunächst versteht es sich von selbst, daß die christliche Erfahrung außerhalb des Spielraumes der spezifischen Offenbarung nicht begegnen kann. Aber auch für das andere ist dem Christen von seiner Erfahrung aus Verständnis zugänglich, daß auch inner-

halb der Christenheit, trotzdem hier das Offenbarungswort ergeht, seine Gewißheit auf mannigfachen Widerspruch stößt, wenn er sich doch zu besinnen weiß, durch welche Gegensätze hindurch sie bei ihm selbst sich hat durchsetzen müssen. Umgekehrt darf der Konsensus der gläubigen Gemeinde seiner eigenen Gewißheit die stärkste Stütze sein. Wie nur innerhalb der Gemeinde der Glaube des einzelnen entsteht, so ist das übereinstimmende Zeugnis der Gemeinde dem Christen fortgehende Bürgschaft für die Realität und Normalität seiner Erfahrung.

In der Tat ist doch die Beweiskraft dieses Zeugnisses der gläubigen Gemeinde nicht so leicht zur Seite zu schieben, wie man vielfach wohl meint. Man bedenke doch, welch gewaltige Kette einwandsfreier Zeugen durch Jahrhunderte hindurch für die Wirklichkeit der vom Christen behaupteten Gewißheit eintritt. Voran steht das Zeugnis von Augenzeugen, von Männern, über deren hohen sittlichen Ernst nach ihren Schriften kein Zweifel bestehen kann, die auch nichts weniger als den Eindruck von Schwärmern machen, sich auch mit der Weise, wie etwa visionäre Vorgänge täuschen können, wohl vertraut zeigen, und die gleichwohl für die Erfahrung, welche sie an der göttlichen Offenbarung gemacht haben wollen, mit all der Ruhe, die das Kennzeichen innerer Wahrheit ist, eintreten, — wie will man auch nur dies Zeugnis zu beseitigen sich getrauen? An jene Männer schließt sich aber eine unübersehbare Reihe von Zeugen, welche auf ganz andere Weise als jene, nämlich durch ihren Dienst, zum Glauben gekommen, nun doch die gleiche Erfahrung gemacht haben, wie jene, — Männer nicht bloß aus allen Lebensaltern und Ständen, sondern auch der verschiedensten Bildungsstufen, Männer, welche an sich vielleicht geringster Bildung unter der Einwirkung jener Offenbarung ein tiefes Verständnis derselben und damit zugleich nicht selten eine wunderbare Weitschaft des Blickes gewonnen haben, und auf der anderen Seite Männer universalster Bildung und schärfster Selbstbeobachtung, welche der christlichen Gewißheit vielleicht selbst lange äußerst skeptisch gegenübergestanden haben und nun doch einstimmig bezeugen, daß sie eine Erfahrung gemacht haben, welche alle ihre Zweifel über den Haufen warf. Jedenfalls sollte man dies zusammenstimmende, ruhige, durch das ganze Leben bewährte Zeugnis nüchterner, urteils-

fähiger und einwandsfreier Zeugen nicht einfach durch die Erinnerung abtun wollen, wie etwa in Zeiten besonderer seelischer Erregung auch ganze Mengen in dem Zeugnis für visionäre Erscheinungen sich zusammengefunden haben. Ebensowenig reicht die Berufung auf die Weise aus, in der allgemein verbreitete Urteile theoretischer Art, wie etwa die vorkoperuikanische Weltanschauung sich nachträglich als irrtümlich erwiesen haben. Einmal handelte es sich dort um eine Gewißheit, welche bei den allerwenigsten selbständiger Art war und sein konnte, hier dagegen um eine Gewißheit, die ihrer Tendenz nach durchaus persönlicher Art ist, und für die tatsächlich jedenfalls auch zu allen Zeiten die persönliche Erfahrung Unzähliger Zeugnis ablegt. Sodann aber ist dort die bisherige Gewißheit dadurch über den Haufen geworfen, daß schärfere Beobachtung bisher nicht genug beobachtete Tatsachen ins rechte Licht rückte; wie es dagegen gegenwärtig noch zu neuen Beobachtungen an der geschichtlichen Gottesoffenbarung kommen sollte, ist nicht abzusehen.

Anders kann es mit dem Hinweis auf andere Religionen zu stehen scheinen. Man möchte etwa geltend machen, daß auch in jenen doch ein ganz ähnlicher Anspruch auf religiöse Erfahrung und Gewißheit wie im Christentum begegne. — wie will man dann glaubhaft machen, daß der gleiche Anspruch das eine Mal als objektiv begründet beurteilt werden dürfe, das andere Mal dagegen auf Selbsttäuschung zurückzuführen sei? In Wirklichkeit bedarf sowohl jene Einrede selbst als die daraus gezogene Schlußfolgerung der Berichtigung. Zunächst gilt es doch überhaupt nur von den höchststehenden Religionen, daß in ihnen ein dem Christentum irgendwie vergleichbarer Anspruch auf absolute Gewißheit erhoben wird. Sodann aber wird jede genauere Beobachtung immer wieder ergeben, wie wenig doch der Konsensus, der in anderen Religionsgemeinschaften für die behauptete Gewißheit eintritt, sich ernstlich mit dem übereinstimmenden Zeugnis der christlichen Gemeinde zusammenstellen läßt. Nicht bloß, daß die Grundlage, welche der Konsensus der christlichen Gemeinde in der eben bezeichneten Weise an der Glaubwürdigkeit der ursprünglichen Offenbarungszeugen besitzt, nirgends sonst auch nur in annähernd gleicher Weise nachzuweisen versucht werden wird, auch die fortgehende

Plerophorie, mit der etwa die Gemeinde des Islam für ihre religiöse Gewißheit eintritt, wird niemand, der für die feineren Nuancierungen des Seelenlebens Verständnis hat, einfach mit der Weise, in der die christliche Gemeinde auf religiöse Erfahrung sich beruft, gleichsetzen wollen. Freilich hat es auch im Christentum nicht selten einen Fanatismus der Gewißheit gegeben, aus dem ein feineres Ohr gerade die innere Unsicherheit oder doch Gewaltsamkeit der Überzeugung heraushört, und ebenso begegnet man gewiß nicht bloß im Katholizismus einer religiösen Stumpfheit, welche sich einfach daran genügen läßt, daß sie glaubt, was die Kirche glaubt. Aber wenn das innerhalb des Christentums doch unzweifelhaft Karikaturen der Gewißheit sind, so ist umgekehrt außerhalb des spezifischen Offenbarungsgebietes so etwas wie die ruhige, heitere Gewißheit eines Luther undenkbar, bei welcher die starke Zuversicht, in einer zwingenden Erfahrung einer gnädigen Offenbarung Gottes gewiß geworden zu sein, so ganz und gar nicht künstlicher Mittel der Selbstbehauptung bedarf, sondern auch auf Fernstehende notwendig den Eindruck macht, wirklich seinerseits den tragenden Grund des ganzen Lebens zu bilden.[1])

[1]) Die obigen Sätze werden auch nicht durch die interessanten Mitteilungen außer Kraft gesetzt, welche Troeltsch in seiner Besprechung von Köstlin, Der Glaube usw., in den Gött. gel. Anz. 1896 Nr. 9 aus dem mohammedanischen Theologen Ghazzali beigebracht hat. Sie beweisen freilich, wie auch innerhalb des Islam wirkliche Religiosität nicht mit einem Autoritätsglauben sich zu begnügen vermag, sondern irgendwie eine in religiöser Erfahrung begründete Gewißheit zu erreichen versuchen muß. Aber wenn man auch davon absehen will, ob die Hinneigung Ghazzalis zum Sufismus gerade in diesem Punkt ihn noch als einen wirklichen Schüler des Koran gelten lassen kann, ist jedenfalls die Frage, auf die es in diesem Zusammenhang ankommt, ja überhaupt nicht die, wie etwa auch innerhalb des Islam oder anderer Religionen theologische Reflexion, wo sie überhaupt über den Grund der Gewißheit nachzudenken veranlaßt ist, diese zu begründen unternehmen kann, sondern welche Färbung der unmittelbare Ausdruck religiöser Gewißheit, wie er eigenstes Produkt der genuinen religiösen Stimmung innerhalb der betreffenden Gemeinschaft ist, annimmt. Daß aber dann hinsichtlich des Anspruchs auf absolute Wahrheit eine feinere Analyse Unterschiede zu machen habe, erkennt auch Troeltsch (Geschichte und Metaphysik, Z. f. Th. u. K. 1898, p. 121 an. — Am wenigsten ist, sachlich angesehen, Grund zu der Be-

Das andere aber, was auf jene Einrede geantwortet werden muß, ist dies, daß der Christ keineswegs alle außerchristliche religiöse Gewißheit lediglich auf Selbsttäuschung oder gar bewußten Betrug zurückzuführen gedenkt; vielmehr ist es ein integrierender Bestandteil seines Gottesglaubens, daß dieser Gott auch außerhalb des spezifischen Offenbarungsgebietes sich nicht unbezeugt gelassen hat. Wenn dann allerdings die konkrete Gestalt jener Religionen auf das Verhalten des Menschen zu dieser göttlichen Selbstbezeugung zurückgeführt werden muß, so meint der Christ wieder von seiner Erfahrung aus zu verstehen, wie es zu einer verzerrten Aufnahme jener Offenbaruug kommen und wie diese Gemeinschaft bildend werden konnte. Röm. 1, 18 ff. ist gewiß ein Kompendium der Religionsgeschichte, welches der Ergänzung durch Röm. 2, 14 f. und Act. 17, 22 ff. bedarf; aber den Grundgedanken, daß die Aufnahme der göttlichen Offenbarung und dann auch diese selbst durch das religiös-sittliche Verhalten des Menschen bedingt ist, vermag der Christ von seiner eigenen Erfahrung aus zu verstehen. Schon hier mag vorläufig deutlich werden, wie wenig die Anschauung der Wirklichkeit entspricht, als ob der Christ leichthin bei vermeintlicher Erfahrung sich beruhige, und der Gedanke an die Möglichkeit einer Selbsttäuschung ihm gar nicht aufsteige. Vielmehr ist gerade

---

fürchtung, daß die auch von G. vollzogene Berufung auf Erfahrung so mit dem Rückgang auf Erfahrung innerhalb des Christentums in Konkurrenz trete, daß sie den Anspruch dieser auf Allgemeingültigkeit von vornherein ins Unrecht setze. Einmal ist die Weise, wie dort der Religiöse angeleitet wird, die Wahrheit der Aussprüche des Propheten durch Befolgung zu erproben, und von da aus, wie von dem Eindruck aus, welchen das Wirken des Propheten mache, seiner formal gedachten Autorität sich zu vergewissern, durchaus etwas anderes wie die Weise, in welcher der Christ durch die lebendige Erfahrung der im Offenbarungswort sich vollziehenden Heilswirkung des Offenbarungsgottes seiner geschichtlichen Offenbarung sich vergewissert weiß. Sodann aber werden sogleich die folgenden Ausführungen ganz erkennen lassen, wie wenig der Christ gerade einer Berufung auf Erfahrung, wie sie hier begegnet, gegenüber gehindert ist, das Maß der Wahrheit, das ihr zugrunde liegen wird, ruhig anzuerkennen. Wenn doch auch der Christ in den einzelnen Sätzen des Koran nicht lauter Irrtum sieht, warum sollte er es für unmöglich erklären, daß jemand durch Übung in ihnen ihre Wahrheit zu „erfahren" vermöge?

der reife Christ sehr klar darüber, wie ernstlicher Selbstbesinnung und Selbstkonzentration es bedarf, damit nicht doch der Wille, an den die göttliche Kundgebung sich wendet, diese irgendwie trübe. Das stärkste Schutzmittel dagegen ist aber die Korrektur, welche Gott selbst an einem solchen Verfahren übt. Es handelt sich um das Wechselverhältnis zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Aufnahme, wie es Joh. 14, 21 sich andeutet: Gottes Geheimnis kann nur bei denen wohnen, die ihn lieb haben. Nur in dem Maße, als sich der Mensch der göttlichen Kundgebung öffnet, kann Gott sich ihm offenbaren. In dem Maße dagegen, als der Mensch diese Offenbarung Gottes verzerrt und verdirbt, muß Gott sich von ihm zurückziehen. Diese doppelte Erfahrung, welche der Christ an sich selbst macht, wird ihm insofern zu einem Schlüssel der Religionsgeschichte, als er von ihr aus auch die Doppelseitigkeit in der außerchristlichen Entwicklung der Religion verstehen kann. Er begreift einerseits, wie diese Religionsgeschichte einen Kommentar zu dem Wort abgibt, daß, wie der Mensch ist, so auch sein Gott, daß mit anderen Worten die Anschauung von dem religiösen Gut und der religiösen Vorstellung überhaupt innerhalb eines Volkes zu seiner ganzen geschichtlichen Situation, zur Stufe seiner geistigen Kultur und endlich vor allem zu dem sittlichen Leben in lebendiger Wechselbeziehung steht. Sowohl für das Verständnis einer Depravation wie fortschreitender Vergeistigung einer Religion ergibt sich von hier aus der allgemeine Maßstab, sowenig auch der Christ das Steigen und Fallen der Religionen seinerseits nachzurechnen unternehmen würde. Vielmehr ist das die andere Seite innerhalb der Religionsgeschichte, welche dem Christen von seiner Erfahrung aus zugänglich ist, daß die konkrete Gestalt der Religionen zuletzt jeder solchen Berechnung spottet. Es dient ihm lediglich zu einer Bestätigung seiner Position, wenn auch außerhalb des spezifischen Offenbarungsgebietes die bloße Postulatentheorie sich nicht durchführbar erweist, vielmehr auch hier innerhalb des religiösen Lebens immer wieder Data begegnen, die schlechterdings nicht von unten her, sondern von oben her erklärt werden wollen.

Nur dann müßte ein Blick auf die außerchristlichen Religionen den Christen in seiner Gewißheit irre machen, wenn durch ihn die Einzigartigkeit des Christentums in Frage gestellt würde. Mit Ab-

sicht ist von dieser und nicht etwa von der Absolutheit des Christentums die Rede. Diese kann überhaupt nicht auf dem Wege eines bloßen Vergleiches der Religionen gewonnen werden. Streng genommen muß es sogar als eine Selbsttäuschung gelten, wenn jemand auf diesem Wege allein die Höchstgestalt unter den bisherigen Erscheinungsformen der Religion meint ausmachen zu können. Ganz unwillkürlich wird auf die Gewinnung des Maßstabes, den er aus der Entwicklungsgeschichte der Religionen abstrahieren will, seine eigene religiöse Überzeugung einwirken. Jedenfalls aber läßt sich aus der bisherigen Entwicklung der Religionen allein darüber nichts ausmachen, ob die Idee der Religion schon ihre absolute Verwirklichung gefunden hat.[1]) Wodurch der absolute Wert des Christentums dem Christen sich verbürgt, kann erst am Schluß dieser ganzen Erörterung deutlich werden. Hier ist nur festzustellen, daß die Einzigartigkeit des Christentums, wie der Christ sie erlebt, durch den Blick auf die Religionsgeschichte ihm nicht unsicher gemacht, sondern gerade bestätigt wird. Was gerade die Eigenart der christlichen Erfahrung, wie sie früher geschildert wurde, ausmacht, ist doch dies, daß der Christ in ihr einer Gottesbezeugung inne wurde, welche insofern alle seine bisherige Gotteserkenntnis weit überbot, als sie ihm von einer Begründung der Gottesgemeinschaft lediglich durch göttliche Setzung Zeugnis gab. Eben das ist es aber auch, was dem Evangelium allen anderen Religionen gegenüber seine Eigenart sichert. Auch außerhalb der spezifischen Offenbarungsreligion findet sich vielfach eine bedeutsame Annäherung an das Sittlichkeitsideal des Christen. Mehr noch, es begegnet ahnendes Verständnis dafür, daß der Religiöse in der Beziehung zu Gott nicht bloß Sicherstellung vor Gefahr, auch nicht bloß Gewinnung anderer Güter, sondern Gott selbst suchen muß. Und vollends finden die christlichen Vorstellungen von der Notwendigkeit einer Versöhnung und Erlösung in den heidnischen Religionen bedeutsame Analogien. Aber was immer man nach dieser Richtung nachweisen mag, nirgends wird doch auch nur der Gedanke erreicht, daß Gott selbst lediglich von sich aus jene Ver-

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen im 6. Kapitel des 1. Teils, sowie meine Schrift über die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.

söhnung beschafft habe.[1]) Wer einmal die Gottesgemeinschaft im Sinne des Christentums erlebt hat, kann durch alles, was auf dem Gebiete anderer Religionen ihm begegnet, an der Erkenntnis nicht irre werden, daß diese Gottesgemeinschaft nirgends sonst in gleicher Weise verwirklicht oder auch nur möglich sei.

Ernstlichere Schwierigkeiten hinsichtlich des Umfanges, in dem der Christ für seine Erfahrung bei anderen Bestätigung findet, könnten ihm nur aus der Gespaltenheit der Erfahrung innerhalb der gläubigen Gemeinde selbst erwachsen. Ist es wirklich möglich, etwa auch den Gegensatz der Konfessionen auf verschiedene religiöse Erfahrung zurückzuführen und dann für eine Erfahrung auf Kosten der anderen Allgemeingültigkeit in Anspruch zu nehmen? Es ist begreiflich genug, wenn eine Bejahung einer derartigen Frage zunächst als bare Unmöglichkeit erscheinen will. Und sie würde in der Tat auch dann untunlich sein, wenn die Berufung auf die Erfahrung so gemeint wäre, daß aus ihr die Erkenntnisse des Glaubens entwickelt werden sollten. Nun aber wurde hier die Erfahrung ja lediglich im Sinne eines erfahrungsmäßigen Innewerdens gefordert, und die Erfahrung als abgeschlossene, sei es die Erfahrung, welche der Christ an sich selbst, sei es die, welche er an Gott macht, bezeichnet dabei nur die Situation, innerhalb deren es zu einer Vergewisserung um die göttliche Offenbarung unter der Einwirkung des heiligen Geistes kommt. Sodann mag hier einmal ausdrücklich ausgesprochen sein, was für die ganzen bisherigen Ausführungen selbstverständliche Voraussetzung war, daß das religiöse Innewerden der entscheidenden göttlichen Kundgebung nicht mit ihrer dogmatischen Formulierung oder gar Verknüpfung verwechselt werden darf. Unter diesem Vorbehalte braucht dann aber doch nur, um auf jene Frage rechte Antwort zu gewinnen, die andere Frage aufgeworfen zu werden, wie es denn zu demjenigen Verständnis des Evangeliums gekommen ist, das doch über den ganzen Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus entscheidet. Ist das etwa auf dem Wege der Exegese geschehen?

[1]) Vgl. auch Ewald, Religion und Christentum. 1898 p. 31 ff., und ebenso die Abhandlung desselben Verfassers in dem Bericht über die 36. bayerische Pastoralkonferenz: Recht und Schranke der religionsgeschichtlichen Methode in der Theologie p. 28 f.

Gerade an Luthers Position war ja zuerst deutlich zu machen, welche Bedeutung die Erfahrung für die Vergewisserung um die christliche Wahrheit hat. Aber auch, wenn etwa ein Lutheraner sektiererischer Anschauung gegenüber an seinem Verständnis der Taufe festhält, so ist er gewiß nicht der Meinung, damit bloß ein Resultat gelehrter Exegese oder Geschichtsforschung zu verteidigen, sondern es handelt sich auch dann für ihn um eine Erkenntnis, deren er auf dem Wege fortschreitender Erfahrung in gläubiger Bejahung des Offenbarungswortes inne geworden ist. Auch hier handelt es sich zuletzt doch nur um eine Anwendung der früher gewonnenen Erkenntnis, daß die göttliche Selbstbezeugung objektiv wie subjektiv durch der Menschen Verhalten bedingt ist. Demnach ist der Christ da, wo er innerhalb der Christenheit anders gearteter Gewißheit begegnet, welche auch auf ihre Erfahrung sich beruft, keineswegs darauf angewiesen, diese Berufung einfach auf Selbsttäuschung zurückzuführen. Vielmehr kann er durchaus anerkennen, daß auch bei dem anderen wirkliche religiöse Erfahrung vorliege. Aber wenn er in seinem eigenen Christenleben doch auch sich darauf einrichten muß, daß er nur in allmählichem Fortschritt des ganzen Reichtums der Offenbarung sich bemächtigt, und wenn zugleich in zunehmendem Maße das Auge ihm dafür geschärft wird, durch wie manche Schwankung, ja Trübung seiner Erkenntnis es dabei hindurchgeht, so wird es ihn freilich nicht befremden dürfen, wenn er auch bei anderen einem „Noch nicht“ begegnet oder auch zu beobachten glaubt, wie die Aufnahme des Evangeliums ganz verzerrt zu werden droht. Was in dem allen zutage tritt, ist im Grunde nur dies, daß, wie dem einzelnen Christen so der ganzen Gemeinde noch der Werdecharakter aufgeprägt ist, und wir der Zeit noch zu warten haben, in welcher die ganze gläubige Gemeinde in gleichmäßiger Erfahrung den ganzen Reichtum der Offenbarung ausgeschöpft haben wird. Wenn aber gewiß jede Trübung in der Aufnahme der Offenbarung nicht ohne eigene Schuld des Aufnehmenden ist, so wird der Christ sich das vor allem selbst sagen und desto ernstlicher darüber wachen, daß es bei ihm je länger desto mehr auch im einzelnen zu einer genauen Aufnahme der Offenbarung komme; — je mehr er das aber tut, desto mehr wird er die Gespaltenheit der christlichen Erfahrung so beurteilen lernen, daß

sie ihn nicht verwirrt, sondern der gleichwohl bleibende, gewaltige Konsensus ihm eine Stärkung der Glaubensgewißheit bedeutet.

Aber das freilich tritt hier besonders deutlich zutage, bis zu welchem Maße die Fähigkeit, mit anders gearteten religiösen Erfahrungen sich auseinanderzusetzen, durch die Gewißheit um die eigene Erfahrung bedingt ist. Tatsächlich erfährt der Christ in der Übereinstimmung seiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer eine überaus bedeutsame Stärkung seiner Position. Für die christliche Gewißheit würde auch nicht, wie sonst wohl, das Urteil ausreichen, daß die Möglichkeit, die Erfahrungen anderer in die eigene aufzunehmen, nur die Voraussetzung dafür bilde, daß der einzelne seine Gewißheit festzuhalten ein Recht habe. Für den Glauben ist vielmehr die Übereinstimmung mit der Erfahrung anderer ein direktes Zeugnis für die eigene Gewißheit — aber eben für den Glauben. Gewiß wird freilich auch dem Fernstehenden zugemutet werden dürfen, daß er die Übereinstimmung innerhalb des Zeugnisses von religiöser Erfahrung sich einen Gegenstand ernstlichen Nachdenkens sein läßt. Auch dürfte ihm der Zwiespalt innerhalb der religiösen Erfahrungen noch nicht ohne weiteres ein Recht geben, diese zur Seite zu schieben. Aber, was ihn schließlich doch zu einer ablehnenden Stellung zwingt, ist dies, daß ihm selbst entsprechende Erfahrung abgeht. Erst in der eigenen Erfahrung hat der Christ zuletzt den Schlüssel zum Verständnis der Erfahrung anderer. Inwiefern legt denn diese direkt für ihre Allgemeingültigkeit ihm Zeugnis ab? Auch hier noch wird es sich empfehlen, davon auszugehen, inwieweit der Umfang der eigenen Erfahrung ihre Allgemeingültigkeit zu bezeugen geeignet ist. Unter diesem Gesichtspunkte darf der Umstand dem Christen ein weiteres Kriterium für die Allgemeingültigkeit seiner Gewißheit sein, daß seine Erfahrung in steter Neusetzung immer zu gleicher Vergewisserung führt.

Freilich, es hat nicht bloß für die religiöse Empfindung etwas überaus Peinliches, sondern es ist auch direkt unrichtig, wenn man diese Möglichkeit, in stets erneuter Erfahrung Gottes und seiner Offenbarung gewiß zu werden, mit der Möglichkeit, in wiederholtem Experiment einer einmal gewonnenen Erkenntnis sich neu zu vergewissern, vergleicht. Möglich ist solch ein Vergleich streng genommen überhaupt nur da, wo die Erfahrung im Sinne eines Er-

Digitized by Google

probens verstanden und betont wird; um deswillen wurde dort, wo dieses Verstandnis der Erfahrung abgelehnt wurde, auch jene Möglichkeit bereits kurz abgewiesen (p. 75). In Wirklichkeit dienen selbst solche Fälle, wie der bekannte Vorgang, von dem August Hermann Francke seine Bekehrung datierte, auf die man sich besonders für jene Anschauung berufen zu können scheint, ihr nicht zur Bestatigung. Es war eben nicht der kühle Forscher, welcher über Recht oder Unrecht einer früher gewonnenen Erkenntnis auf dem Wege des Experimentes neue Gewißheit zu gewinnen versuchte — ihm wurde gewiß Gott sich nicht geoffenbart haben —, es war vielmehr das geängstigte Gotteskind, welches nach dem Vater schrie, den es verloren zu haben glaubte, und das darum erfahren durfte, daß dieser Vater sich niemandem unbezeugt lasse, der ernstlich nach ihm sucht, und geschahe es auch auf noch so ungeschickte Weise. Das nur mag daher jener Vorgang allerdings illustrieren, wie tatsachlich der Christ, dem die Gewißheit um die Glaubensrealitäten zu entschwinden droht, in der erneuten Zuwendung zu Gott das Mittel besitzt, aufs neue ihrer sich zu bemachtigen. Jede erneute Zuwendung zu Gott ist neue Bestatigung der Gewißheit des Christen.

Dann aber wird allerdings zu sagen sein, daß das ganze Christenleben in dem Maße, als es das wird, was es sein soll, dem Christen fortgehende Bürgschaft seiner Glaubensgewißheit wird. Ist der Christenstand seinem Wesen nach Gottesgemeinschaft, so wird das Bewußtsein um sie zeitweise allerdings zurücktreten und umgekehrt zu anderen Zeiten besonders kräftig sich geltend machen konnen — kein Christenstand ist tatsachlich ohne solche Höhepunkte und Tiefpunkte —; aber anderseits wäre es durchaus unrichtig, wenn man das Christenleben um deswillen in stoßweise erneuten Ansatzen verlaufen ließe und die Gottesgemeinschaft nur in einzelnen, wenn auch vielleicht immer naher zusammenrückenden Momenten verwirklicht gedacht werden sollte. Wirkliches Christenleben ist notwendig fortgesetzte Gottesgemeinschaft, so zwar, daß alle Fuhrungen des äußeren und inneren Lebens zu Kundgebungen Gottes an den Christen werden, in welchen die Zuwendung Gottes in der Heilsoffenbarung sich individualisiert und für den einzelnen wirksam wird, alles menschliche Eingehen auf diese Selbstbezeugung Gottes

aber zu einem tatsächlichen Darleben der Gottesgemeinschaft im Glauben wird. Je mehr dies Wesen der Gottesgemeinschaft im Christenleben sich verwirklicht, desto weniger bleibt überhaupt für Fragen des Zweifels oder auch nur der Reflexion Raum. In diesem Sinne gilt in der Tat, was in anderem Sinne früher abzulehnen war: Wie sollte der Christ an der Realität dessen zweifeln können, was er täglich erfährt!

Die Bürgschaft, welche der Christ an dieser täglich fortschreitenden Erfahrung für seine Gewißheit hat, kann für ihn auch nicht durch die Gründe, mit denen man ihre Beweiskraft zweifelhaft zu machen sucht, erschüttert werden. Unleugbar muß doch die Tatsache, daß es sich nicht bloß um die Behauptung einer einmaligen Gottesberührung, wie sie aus besonderer seelischer Stimmung vielleicht sich erklären ließe, handelt, sondern daß der Christ in ruhiger Sicherheit eine fortgehende Erfahrung seines ganzen Lebens behauptet, für den, der überhaupt die Mühe sich nimmt, diesen Dingen ernstlich nachzudenken, wieder ein ernstes Problem bedeuten. Wie will man dies Problem erklären? Der Hinweis darauf, daß auch sonst vielfach ein Mensch irrige Erkenntnis sein ganzes Leben mit sich herumträgt, ohne je das Bedürfnis einer Korrektur zu empfinden, will doch so lange nicht ausreichen, als man nicht deutlich macht, wie das, was hinsichtlich solcher Punkte, die vielleicht für die Persönlichkeit mehr oder weniger gleichgültig sind, oder doch jedenfalls nicht von ihr in persönlicher Vergewisserung erreicht werden können, gewiß unendlich oft der Fall ist und auch ganz unbedenklich ist, auch da noch erklärbar bleibt, wo es um eine Gewißheit sich handelt, welche gerade von der Persönlichkeit als ihre eigenste in Anspruch genommen wird, ihrem Leben den tragenden Halt gibt und in ihm von ihr bewährt wird. Hier bliebe nur der Versuch übrig, von der Eigenart der christlichen Gewißheit ihre subjektive Überzeugungskraft abzuleiten. Kann nicht etwa das Interesse, welches zugestandenermaßen die Persönlichkeit an der von ihr behaupteten Gewißheit hat, die Hartnäckigkeit der Selbsttauschung begreiflich erscheinen lassen? Wenn man sich bei diesem Gedanken so leichthin beruhigt, so macht man sich doch kaum ausreichend klar, welcher Leichtfertigkeit man mit ihm den Christen zeiht. Es ist ja wahr, und aus allem Ausgeführten ergibt sich, wie der Christ selbst an

wenigstens ein Hehl daraus macht, daß er an seiner Gewißheit aufs lebhafteste interessiert ist. Aber man sollte sich doch klar machen, daß mindestens mit demselben Recht daraus sich folgern laßt, der Christ würde besondere Sorgfalt anwenden, um vor einer Selbsttäuschung bewahrt zu bleiben. Oder hatte man wirklich das Recht, dem Christen ohne weiteres das Vertrauen zu versagen, das man doch jedem verständigen Menschen zubilligt, daß er in einer Vergewisserung um so vorsichtiger verfahre, je mehr für ihn auf sie ankommt? Gerade bei Fernstehenden pflegt nun aber der Christenstand doch so angesehen zu werden, daß der Christ das ganze gegenwärtige Leben mit allem, was dasselbe wertvoll mache, für die Ewigkeit hinopfere; wie will man dann glaubhaft machen, daß der Christ gewaltsam eine Gewißheit sich einrede, welche gerade in dem Augenblicke, wo er sie zu gebrauchen wünschte, notwendig zusammenbrache? Indes haben diese Gedanken hier nur so weit ihr Recht, als sie dem Christen selbst bereits eine Stärkung seiner Position sein dürfen. Was er dagegen direkt auf den gegebenen Erklärungsversuch zu antworten hat, ist ein Zwiefaches. Einmal kann er nur versichern, daß das Bild von der Entstehung seiner Gewißheit, von dem man dort ausgeht, auf das Ganze gesehen, der Wirklichkeit durchaus nicht entspricht. Die von ihm gegenwartig behauptete Gewißheit ist danach so wenig ein Produkt seines Willens, daß sie gerade gegen seinen Willen sich hat durchsetzen müssen, und das Wollen, mit dem er gegenwärtig allerdings die entscheidende göttliche Kundgebung bejaht, selbst erst innerhalb jenes Prozesses der Vergewisserung ihm abgewonnen ist. Sodann aber ist die Gefahr der Selbsttäuschung, die im einzelnen dem Christen droht, ihm selbst sehr wohl bekannt. Zunächst treten besonders da, wo die Bekehrung in gewaltsamen Kämpfen sich durchsetzen muß, nicht selten rein pathologische Zustände auf, in denen der Mensch das, was in Wirklichkeit auf Kosten einer Erregung der Nerven kommt, als direkte, göttliche Einwirkung beurteilt. Sodann erhalten vielfach auch da, wo es wirklich um Wirkung Gottes sich handelt, die Gefühle, welche nur als Motivation des Willens eine Bedeutung haben, einen solchen selbständigen Wert, wonach das Maß der Gefühlserregung zum Maßstab der göttlichen Einwirkung wird. Endlich muß auch der reife Christ

noch in der vorhin angedeuteten Weise darüber wachen, daß nicht doch der Wille, an den die göttliche Kundgebung sich wendet, ihre Aufnahme trübt — freilich nicht sowohl in dem Sinne, daß der Wille Erfahrungen, die nicht wirklich sind, als wirklich produzieren sollte, als vielmehr in dem anderen, daß der Wille tatsächliche Offenbarung nicht zur reinen Aufnahme beim Christen kommen läßt. Aber so gewiß demnach allerdings innerhalb der christlichen Erfahrung mancherlei Selbsttäuschung mit unterlaufen kann, so wenig kann doch diese Tatsache ein Recht geben, die behauptete Erfahrung überhaupt auf Selbsttäuschung zurückzuführen. Vielmehr steht die Sache so, daß der Christ selbst bei zunehmender Reife des Christenstandes auch in steigendem Maße auf die hier vorliegenden Gefahren hingewiesen und eben damit sie zu überwinden in den Stand gesetzt wird. Vermöge falscher Anleitung kann freilich auch der Christ in einem späteren Stadium der Entwicklung noch an der irrigen Meinung festhalten, als müsse die Stärke der Gefühle den Maßstab für die Wahrheit seines Christenstandes abgeben. Aber wenn er dann darauf angewiesen ist, immer wieder den Versuch zu machen, in jene Gefühlserregung sich hineinzuarbeiten, so wird die notwendige Abspannung, welche auf jede solche gewaltsame Überspannung folgt, mit der Zeit für den Aufrichtigen doch zu einer Korrektur seines Irrtums führen müssen. Auf das andere aber wurde bereits vorhin aufmerksam gemacht, wie Gott selbst durch seine Führung den aufrichtigen Christen in steigendem Maße vor der Gefahr zu schützen imstande sei, daß er seine Erfahrung eigenwillig trübe und verderbe. Je mehr aber dann der Christ in dieser Weise sich selbst beobachten und innerhalb seiner Erfahrung zu unterscheiden lernt, und je mehr gleichzeitig diese Erfahrung und sein ganzes Christenleben ruhiges Gleichmaß gewinnt, um so mehr darf dann die Tatsache, daß die Gewißheit, welche auf dem Wege der Erfahrung sich ihm vermittelte, von ihrem ersten Begegnen an durch alle Fortschritte des Christenlebens hindurch sich in der entscheidenden Hauptsache gleich bleibt, ihm stärkste Bürgschaft für die objektive Gültigkeit dieser Erfahrung sein.

Nach zwei Seiten hin will das noch näher ins Licht gesetzt sein. Einmal ist darauf hinzuweisen, wie die Überzeugungskraft,

welche in der sich gleichbleibenden Übereinstimmung seiner Erfahrung für den Christen liegt, dadurch ihm besonders lebendig zum Bewußtsein kommt, daß sie in verschiedenen Situationen seines Lebens an verschiedenem Inhalt sich individualisiert. Zuletzt ist freilich die Erfahrung des Christen notwendig ebenso eine einheitliche wie die Gottesoffenbarung und die durch sie begründete Gottesgemeinschaft. Aber wie diese tatsächlich doch eine Fülle von Momenten in sich schließt und an den verschiedensten Lagen und Aufgaben des Lebens sich zu bewahren hat, so wird notwendig auch die Erfahrung von ihr eine mannigfache Gestalt annehmen, so daß die einzelnen Erfahrungen des Christen dann gegenseitig sich zur Ergänzung und Bestätigung dienen. Derselbe Gedanke läßt sich auch so ausdrücken, daß der Inhalt der christlichen Wahrheitsgewißheit als subjektiv erfahrener durch seine innere Einheit dem Christen seine Wahrheit verbürgt. An sich würde die innere Geschlossenheit des in der christlichen Gewißheit umfaßten objektiven Wahrheitskomplexes dem Christen keineswegs seine Wirklichkeit verbürgen können. Man würde ja freilich mit vollem Recht betonen, daß so etwas wie der geschlossene Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung, von gegenwärtigem Heilsbesitz und zukünftiger Hoffnung, von Gottesglauben und Weltbeurteilung, von Dogmatik und Ethik, mit einem Wort: eine Konzeption von solcher scheinbaren Torheit und doch zugleich von solcher inneren Einheit und Wahrheit sich nicht erfinden lasse und jeder ernstliche Blick auf andere Religionen oder auch auf solche innerchristlichen Konstruktionen und Verzerrungen des genuinen Christentums, wie der Gnostizismus, oder auch auf theosophische und philosophische Systeme wird dieses Urteil immer wieder aufdrängen. Aber es gilt schließlich doch nicht bloß, daß man irgendwie schon vom Geist des Christentums berührt sein muß, um von einem Vergleich der christlichen Wahrheit mit anderen Gebilden unmittelbar diesen Eindruck zu haben, sondern zuletzt wird gerade der Christ auch darauf halten, daß der Ernst des Anspruchs der christlichen Gewißheit auf Wirklichkeit der von ihr behaupteten Realität viel zu intensiv ist, als daß er irgendwie mit dem Nachweis dessen, was man innere Wahrheit nennt, sich sollte begnügen können. Dagegen gewinnt allerdings jene objektive innere Einheit

der christlichen Wahrheit dadurch für die Gewißheit des Christen die höchste Bedeutung, daß sie als subjektiv erfahrene die einzelnen Erfahrungen des Christen zur Einheit zusammenschließt und so den Möglichkeitsgrund dafür bildet, daß der Christ gegebenenfalls an einem einzelnen Punkte der Offenbarung sich zunächst wieder zurechtzufinden vermag und überhaupt die einzelnen Erfahrungen sich gegenseitig ergänzen und stützen.

So mag etwa der Glaube des Christen, dem das Verständnis und die Gewißheit der spezifischen Heilstatsachen verdunkelt zu werden droht, zunächst wieder an den Eindrücken, die er von der inneren Herrlichkeit des Erdenlebens Jesu gewinnt, aufs neue erwachen. Wo etwa in der wunderbaren Hoheit und Liebe, mit welcher der Heiland zu den Sündern sich herniederbeugt, unmittelbar in einem Herzen der Eindruck geweckt wird: das ist die Art Gottes, der du bedarfst, da steht der Christ schon wieder in der Erfahrung, von der aus ihm auch die Predigt von dem Gotteslamm, das unsere Sünden trägt, wieder verständlich werden und auch die Herrlichkeit des Auferstandenen sich wieder erschließen muß. Unter Umständen aber kann auch gerade das Umgekehrte gelten. Je mehr dem Christen alles Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit unmöglich wird, und er sich für sein ganzes Leben auf die iustitia extra nos posita zu gründen begehrt, um so mehr wird er auch aus Zeiten des Zweifels und der Anfechtung heraus von vornherein nach dem Zeugnisse von dem um unserer Sünden willen dahingegebenen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckten Gottessohne sich ausstrecken. Und von der Erfahrung aus, in welcher dieses Zeugnis sich ihm vergewissert, mag dann etwa erst auch erneutes, tieferes Verständnis für die Art des auf Erden Wandelnden sich ihm wieder erschließen, um dann freilich auch wieder jener Gewißheit um die spezifischen Heilstatsachen zur Bestätigung zu dienen. In ähnlicher Weise kann es auch sonst geschehen, daß das, was für die fortschreitende Vergewisserung normalerweise das frühere ist, doch dann für die gewordene Gewißheit als Bestätigung, ja Weckung der früheren Erkenntnis in die Erfahrung kommt. Am deutlichsten wird das vielleicht an der Bedeutung, welche die erfahrungsgemäße Vergewisserung um die zukünftige Christenhoffnung schon für die Gegenwart des Christenlebens gewinnen kann. Der

Weg, auf dem die Gewißheit um diese Hoffnung normalerweise für den Christen persönlicher Besitz wird, ist ja freilich der, daß wie objektiv angesehen der gegenwärtige Heilsbesitz schon die Bürgschaft der Vollendung in sich trägt, so das subjektive Bewußtsein um diesen idealen Wert des gegenwärtigen Christenstandes wie die mit ihm so vielfach in Widerspruch tretende Empirie desselben die psychologische Anknüpfung für die Vergewisserung um das Schriftzeugnis von der durch die geschichtliche Offenbarung verbürgten abschließenden Heilsoffenbarung Gottes bildet. Wenn dann aber etwa das Bewußtsein um die Herrlichkeit und Realität des gegenwärtigen Christenstandes dem Christen sich verdunkelt, so kann es sehr wohl geschehen, daß nun vielleicht in solchen Zeiten, in denen die Majestät des Todes für ihn besonders spürbar wird, gerade die gewaltige Gewißheit der zukünftigen Hoffnung in dem Christen unter dem Zeugnis des heiligen Geistes so lebendig wird, daß er von da aus auch für die Gegenwart zu dem erneuten Bekenntnis Freudigkeit gewinnt: es ist doch Realität.

In dem allen ist noch von der Erfahrung im Sinne eines religiösen Innewerdens die Rede. Was erübrigt, ist die Frage, inwieweit die Erfahrung in diesem Sinne notwendig auch zu einer Erfahrung im Sinne des Erlebens und Erprobens werden muß. Bisher war ja in verschiedenen Zusammenhängen davor zu warnen, daß man nicht die Erfahrung in diesem Sinne zur Grundlage der ganzen christlichen Gewißheit macht, aber es wurde doch auch bereits angedeutet, wie sie immerhin für den Glauben bedeutsame Bestätigung sei. Das ist es, was hier noch ausdrücklich ins Licht gesetzt sein will: soweit der Christ überhaupt ein Wirksamwerden seiner Gottesgemeinschaft gegenwärtig schon erwarten darf, wird dasselbe auch tatsächlich für ihn ein überaus bedeutsames Zeugnis dafür, daß er mit seiner Gewißheit keiner Selbsttäuschung unterliege. Die ganze innere und äußere Führung seines Lebens würde ohne den Gedanken der Gottesgemeinschaft für den Christen des Schlüssels entbehren. Wenn er etwa in einzelnen Zeiten an bestimmten Gebetserhörungen besonders lebendig die Erfahrung macht, daß sein Gott auch in seinem äußeren Leben alles auf Verwirklichung der Gottesgemeinschaft abzielen lasse, so handelt es sich hier keineswegs um etwas, wie Ausnahmefälle, sondern es tritt hier

nur besonders kraftig zutage, was tatsachlich als dauerndes Bewußtsein das ganze Christenleben begleitet.

Besouders aber wird die innere Umwandlung, welche der Christ erlebt, ihm zu einer starken Bürgschaft dafür, daß seine Gewißheit keine Einbildung, sondern Realität sei.[1]) Es handelt sich hier um diejenige Erfahrung, welche der Apostel einmal so ausgedrückt hat, daß da, wo früher Freiheit von der Gerechtigkeit und Knechtschaft der Sünde war, nun Freiheit von der Sünde und Gottes Knechtschaft eingetreten sei (Röm. 6, 18 ff.), und die ein audermal in dem Bekenntnis sich aussprieht, daß der Christ nieht mehr sich selbst, sondern seinem Herrn lebe (Rom. 14, 7. 8; Gal. 2, 20). Man darf sagen, daß die letzte Aussage die innere Umwandlung, welehe der Christ erlebte, so besebreibt, wie sie als Bewußtsein

[1]) In diesem Satz wie den folgeudeu Ausführungen dürfte deutlich genug zutage treten, daß ieh das relative Recht des Urteils auerkenue, daß die Wiedergeburt als Erkeuntnisgrund unserer Wahrheitsgewißheit zu gelten habe. (So der Sache nach Grützmacher, G. u. Kritik der neueren Th. p. 507.) Nur in absoluteni Sinn kann sie es aus den früher erörterten Gründen nieht sein. Verwundert aber darf ieh sein, daß Grützmacher eben dort mit dem Satz etwas gegen mich zu sageu meint: Die mehr oder minder rationalistische Vorstellung, als heginne der Mensch von sich aus das sittliche Leben, indem er sich sagt, daß, weil Gott ihn von der Silude geschieden habe, er sich auch von ihr scheiden müsse und auderes mehr, genügt nicht (nämlich für die Verknüpfung der Wiedergeburt mit der Rechtfertigung). Ich habe überhaupt nirgends in dem Buch Anlaß gehabt, über das Verhältnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt mich auszusprechen; aber soviel müßte G. von mir wissen, daß ieh die von ihm abgewiesene Auschauung von ganzem Herzen mit ihm verabscheue. Nicht bloß die obigen Ausführungen sowie auch die früheren thetischen und polemischen Aufstellungen über die Wiedergeburt (p. 127 f.) lassen doch keinen Zweifel darüber, daß auch ich mit dem Christwerden etwas absolut Neues in dem Menschen eintreten lasse — der Gegensatz gegen Frank gebt ja gerade von dieser Anerkennung aus —, der kleine Artikel Glaube und Erfahrung (N.K.Z. 1902 p. 971 ff.) konstatiert vielmehr gerade Grützmacher gegenüber noch einmal ausdrücklich dies Verständnis, und ebendort verweise ich auch bereits auf meine Schrift über „die tägliche Vergebung der Sünden", in der ich fast mit denselben Worten, wie G., betone, daß derselbe Christus, der, im Glauben ergriffen, als unsere Gerechtigkeit allein den objektiven Grund unserer Rechtfertigung bildet, in eben diesem Glauben als unsere Heiligung diese unsere Gottesgemeinschaft als subjektive realisieren muß (p. 36).

um die Richtung des ganzen Lebens dieses tragt und gestaltet, die erstere dagegen so, wie sie dem Christen auch im einzelnen innerhalb der Erfahrung des sittlichen Lebens immer wieder zum Bewußtsein kommt. Was der Christ unter dem letzten Gesichtspunkt erlebt, ist das Erwachen aus der Gebundenheit des natürlichen Lebens zu wirklicher Freiheit. Nicht bloß, daß ihm gegeben wird, einzelne bestimmte Sünden, gegen die er früher vergeblich kampfte, jetzt wirklich unter die Füße zu treten, und umgekehrt das, was bisher im besten Falle ihm als unerreichbares Ideal vor Augen stand, in etwas wenigstens in seinem Leben zu realisieren, sondern er erlebt vor allem nun, daß er die neue Gebundenheit, welche ihm in steigendem Maße aus seinem Christenstande erwachst, vermoge deren ihm erst recht kein Raum für eine Wahl der Willkür bleibt, sondern er das kraft innerer Nötigung sein muß, was er ist, nicht als lastige Knechtschaft, sondern gerade als wahre Freiheit empfindet. Allerdings handelt es sich nun ja in dem allen um Erlebnisse, welche offenbar in dem Maße deutlicher ins Bewußtsein treten werden, als die Bekehrung erst im spateren Leben durch einen förmlichen Bruch mit der Vergangenheit hindurch erfolgt ist, und die Gegenwart scharf von dieser Vergangenheit sich abhebt. Aber zuletzt sorgt doch schon unter allen Umständen der schmerzliche Zwiespalt zwischen dem Alten und Neuen, wie er in keinem Christenleben ganz überwunden wird, dafur, daß das Bewußtsein im Christen lebendig bleibt, wie das Neue, das in ihm ist, wirklich ein Neues, nicht von unten, sondern von oben Stammendes ist.

Nun legt freilich die Erfahrung in diesem Sinn offenbar mehr für die innere Wahrheit des Christentums als den vom Christen behaupteten Tatsachenkomplex direktes Zeugnis ab. Aber beides ist doch schließlich für den Glauben nicht voneinander zu trennen, und daß dem so ist, kommt gerade in jener Erfahrung dem Christen stets erneut zum Bewußtsein. Wenn doch alle jene inneren Erlebnisse dem Christen zuletzt eine Bestatigung dafür sind, daß in der Tat die im Glauben ergriffene Vergebung der Sünden zugleich die Kraft eines neuen Lebens in sich birgt, diese Vergebung der Sünden aber für den Christen an die Gewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung gebunden ist, so wird jene Erfahrung des

Christen auch zu einer Bestätigung für diese. Wenn ferner doch der Christ die Plerophorie jener Gewißheit um die Sündenvergebung und den dadurch gesetzten Kindesstand nur so zu behaupten vermag, daß sie durch alles Zweifeln und Schwanken des eigenen Herzens hindurch immer wieder sich durchsetzt, so erlebt der Christ darin die Wahrheit des Schriftwortes von dem Zeugnis des heiligen Geistes für die Gotteskindschaft. Oder wenn endlich der Christ geistlicherweise doch nur dadurch lebt, daß er betend auf die Verheißungen des Wortes Gottes sich gründen lernt, so erlebt er in der Erhörung seines Gebets zugleich tatsächlich die Realität dieser Zusagen, daß der Auferstandene und Erhöhte mit der Fülle seiner Lebenskraft bei den Seinen sein will, daß der heilige Geist in alle Wahrheit leitet, daß der Vater auch durch alle äußeren Lebensführungen zum Sohne zieht, so daß alle diese Erfahrungen dem Christen Bestätigungen des unmittelbaren Zeugnisses werden, welches die grundlegliche Christenerfahrung in der früher angedeuteten Weise auf Grund der dreifachen Wirkung des Heilsgottes im Licht des Schriftwortes für die Diremtion innerhalb des einen Heilsgottes ablegt.

Aber es bestätigt sich dann gerade an diesen letzten Sätzen auch wieder mit besonderer Deutlichkeit, wie doch alle diese Erfahrungen an den Glauben gebunden sind und zuletzt nur für den Glauben vorhanden sind. Es kann freilich eigener Unglaube an die Realität der Gebetserhörung sein, wenn jemand die Berufung auf eine solche Dritten gegenüber peinlich empfindet; aber es kann doch auch gerade reifen Christen so gehen, daß sie eine Profanierung der zartesten Geheimnisse des Christenlebens fürchten, wenn auch nur der Schein erweckt wird, als ob das, was ihnen wertvollste Bürgschaft ihrer Gottesgewißheit ist, draußen Stehenden mit der Beweiskraft eines äußeren Experimentes plausibel gemacht werden könnte. Nur das durfte und mußte hier stark betont werden, daß der Glaube an jenen Erfahrungen allerdings eine für ihn zuletzt unentbehrliche Bestätigung hat. In dem angegebenen Sinn muß nämlich ohne Einschränkung gesagt werden, daß die Gewißheit um die Gottesgemeinschaft in ihrem Bestande durch die bezeichnete Erfahrung um dieselbe bedingt ist. Der Satz war und ist nur dann abzuweisen, wenn er in dem Sinne verstanden werden soll, als

müßte jene Gottesgemeinschaft und die von ihr umschlossene Wahrheitsgewißheit im einzelnen erst durch eine Kontrolle sich bewähren. Des Unglaubens, der die Wahrheit der göttlichen Verheißung meint nachrechnen zu können und zu müssen, wird Gott immer wieder spotten. Für den Glaubigen dagegen behält jener Satz auch den Erfahrungen gegenüber, in welchen die Realisierung der göttlichen Verheißung auszubleiben scheint, um deswillen sein Recht, weil in der Gewißheit des Glaubens eben auch das Urteil eingeschlossen gedacht werden muß, daß die Gottesgemeinschaft auch durch Versagen von seiten Gottes und Verzichten von seiten des Menschen zu bewahren ist.

Wenn aber so sich von allen Seiten immer wieder bestätigt, daß der Glaube es ist, der allein über den Umfang, in welchem die wiederholte eigene Erfahrung wie die Erfahrung anderer seine Gewißheit bestätigt, sich Rechenschaft zu geben vermag, so bedeutet dies, daß schließlich auch die Frage nach der Allgemeingültigkeit unserer Gewißheit doch von dem Punkte aus ihre entscheidende Beantwortung finden muß, inwieweit diejenige Erfahrung, in der dieser Glaube entstanden ist und entsteht, *durch ihr Wesen* für jene Zeugnis ablegt. Demnach ist die Frage, auf die es zuletzt ankommt, darauf zu stellen, was das für ein Merkmal an dem Wesen der grundleglichen Christenerfahrung ist, das ihre Allgemeingültigkeit uns verbürgt. Diese Frage läßt sich aber wieder auf die andere zurückführen, inwieweit diese Erfahrung durch ihre Eigenart dem Christen verbürge, daß seine Gewißheit, in ihr eine Gottesberührung erlebt zu haben, nicht auf Selbsttäuschung beruhe. An sich ist ja in der Gewißheit des Christen um seine grundlegliche Erfahrung ein Dreifaches beschlossen; er ist gewiß, eine Gottesberührung erlebt zu haben; diese verbürgt einen ganz bestimmten Inhalt; dieser Inhalt erhebt Anspruch auf absolute Wahrheit. Ist aber in Erinnerung, daß die Vergewisserung um den Inhalt des Wortes so zustande kommt, daß dieses Wort als Gottes Wort auf den Menschen eindringt, so mag daran vorläufig zum Bewußtsein kommen, daß der erste Gesichtspunkt auch hier der entscheidende sein muß. Ganz deutlich kann das freilich erst durch die folgende Erörterung selbst werden.

Auch auf die aufgeworfene Frage muß dann zunächst noch

eine vorlaufige, negative Antwort gegeben werden. Wie vielfach der Nachweis für die Allgemeingültigkeit unserer Gewißheit hinsichtlich eines bestimmten Punktes nur durch den anderen Nachweis erbracht werden kann, daß ein bestimmtes Tatsachenmaterial eine andere Deutung als die von uns behauptete nicht zulasse, so hat auch die spezifisch christliche Gewißheit ein weiteres Kriterium der Allgemeingültigkeit an der Unmöglichkeit, sie als ein Produkt des eigenen Innern statt als eine Wirkung Gottes zu begreifen. Denn nur diese Alternative gilt. An sich kommt uns auch ja die religiöse Vorstellungswelt durch den Dienst anderer zu, und bei vielen bleibt es ja bei einer Gewißheit um sie, welche auf der Autorität anderer beruht. Aber hier ist überall ja lediglich die Rede von der Gewißheit, welche, immerhin durch andere vermittelt, gegenwärtig persönliche Überzeugung geworden ist. Dann bleibt hier nur die Frage übrig, ob diese persönliche Vergewisserung des Menschen eigenes Erzeugnis ist oder wirklich von Gott in ihm geschaffen wurde. Nun kann ja nicht zweifelhaft sein, wie diejenige Antwort, welche der Christ unter dem unmittelbaren Eindruck von der Entstehung seiner Gewißheit auf diese Frage geben würde, zu lauten hätte. Aber es fragt sich eben, unter welchem Gesichtspunkt der Christ sich zu vergegenwärtigen vermöge, daß er mit jener unwillkürlichen Ablehnung einer Erklärung seiner Erfahrung aus sich selbst keiner Selbsttäuschung unterliege. Die Versuche, in welchen man sonst wohl die religiösen Vorstellungen als Erzeugnisse des Menschen zu begreifen unternommen hat, mögen dem Christen zur Klarheit darüber helfen. Soweit sie hier in Frage kommen, lassen sie auf zwei Gruppen sich zurückführen: entweder soll das Interesse der Erkenntnis oder das praktische Bedürfnis die Entstehung oder doch wenigstens die allgemeine Verbreitung der religiösen Vorstellungen begreiflich machen. Für den Christen können beide Erklärungsversuche nicht ernstlich in Frage kommen. Am wenigsten offenbar die erste. Was der Christ in der Religion sucht, ist etwas völlig anderes als eine Ergänzung seines Welterkennens oder überhaupt die Befriedigung eines theoretischen Bedürfnisses. Dagegen ist allerdings die Religion für ihn die praktische Angelegenheit seines Lebens, und es ist vollkommen richtig, daß wenn nicht das praktische Bedürfnis nach der Religion in dem

Christen erweckt wäre, es zu keiner Gewißheit um die christliche Wahrheit hätte kommen können. Aber wenn dieser Gedanke in den anderen umgesetzt wird, daß dies praktische Bedürfnis jene religiosen Vorstellungen selbst erzeugt habe, so würde die Anerkennung einer solchen Kombination jedenfalls bedeuten, daß die Befriedigung jenes Bedürfnisses mit diesem selbst in schreienden Widerspruch träte, und der Selbstbetrug, der hier mit unterliefe, wäre der Art, daß er von vornherein als sehr unwahrscheinlich gelten muß. Denn wenn der Fromme im Sinne des Christentums Tatsachen sucht und kennt, welche die Bürgschaft seiner Gottesgemeinschaft sein sollen, so bedeutet das ja gerade, daß er den schwankenden, unsicheren Gedanken seines Inneren entfliehen will und eine Realität außer sich sucht, welche den tragenden Grund seines Lebens zu bilden geeignet ist, — und dann sollte er selbst doch wieder ein eigenes Gedankengebilde als Tatsache sich imaginieren! Wie schwierig eine solche Vorstellung noch besonders durch die beständige Wiederholung der Christenerfahrung wird, ist früher deutlich gemacht. Immerhin steht es so, daß, wenn auch nur ein Gedanke an eine derartige Möglichkeit für den Christen übrig bliebe, seine Gewißheit tödlich getroffen wäre. In Wirklichkeit verbürgt aber alles, was früher über die Entstehung der christlichen Gewißheit anzuführen war, dem Christen, wie jene Möglichkeit tatsächlich Unmöglichkeit ist. So gewiß danach das Christentum die vollkommene Befriedigung des religiosen Bedürfnisses bringt, so wenig würde doch der Christ selbst die Befriedigung dieses Bedürfnisses in der in dem Christentum vorliegenden Weise gesucht haben. Hieran ist lediglich anzuknüpfen. An sich könnte ja dies die christliche Gewißheit zu verdächtigen scheinen, daß der Christ zugestandenermaßen nach der Gewißheit, die er jetzt besitzt, vorher gesucht hat. Bei näherer Überlegung wird aber sogar der Fernstehende urteilen müssen, daß gerade für die Wirklichkeit der christlichen Erfahrung der Umstand Zeugnis ablegt, daß der Christ vielleicht erst nach langem Suchen gefunden hat und dies Gefundenhaben so oder anders gegen das Suchen sich deutlich abhebt. Nur darauf möchte man hinweisen, daß auch sonst doch Vorstellungen, die neu auf uns eindringen, Zeit gebrauchen, um mit dem bisherigen Vorstellungsbesitz sich auseinanderzusetzen, dann aber doch mit

ihm nach psychologischen Gesetzen zur Einheit sich zusammenschließen, die wir nicht im einzelnen zu kontrollieren vermögen, aber doch in der Organisation unseres Seelenlebens begründet denken müssen. Sollte dann nicht in ganz ähnlicher Weise auch die christliche Gewißheit im Innern des Menschen sich durchsetzen, ohne daß dafür auf supranaturale Faktoren zu rekurrieren wäre? Nach der Erfahrung des Christen gewiß nicht. Der geschilderte Vorgang bildet freilich nicht bloß die allgemeine Analogie für die Entstehung auch der christlichen Gewißheit, sondern auch die psychologische Form, in welcher diese sich vollzieht. Aber die psychologische Gesetzmäßigkeit des Geschehens macht hier die Einwirkung eines supranaturalen Faktors so wenig unmöglich oder überflüssig, wie die durchgängige Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens das Wunder innerhalb der Natur. Was aber den Christen zwingt, über den psychologischen Vorgang zu einer supranaturalen Ursache zurückzugehen, ist dies, daß die christliche Wahrheit vom ersten Anfang ihres Entstehens an im Gegensatz zum bisherigen Wahrheitsbesitz sich durchsetzen mußte. Die Möglichkeit, daß sonstige neu auf uns eindringende Erkenntnis mit dem bisherigen Wahrheitsbesitz zur Einheit sich zusammenschließt, hängt doch davon ab, daß diese sich irgendwie, sei es unmittelbar oder mittelbar, vor dem vorhandenen Wahrheitsbesitz zu legitimieren vermag, — das ist es aber, was hier aufs bestimmteste abgelehnt wurde. Die auf den Christen mit dem Anspruch absoluter Wahrheit eindringende Erkenntnis hat schon als Gesetzesforderung alles, was der natürliche Mensch als sittliches Ideal sich bieten läßt, durch die Forderung völliger, unbedingter Selbsthingabe an Gott weit hinter sich gelassen. Vollends aber steht sie als evangelische Verkündigung von einer wirksamen Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen mit den natürlichen Gedanken dieses Menschen in vollem Widerspruch. Der Christ erfährt es ja immer wieder noch selbst, wie das Wesen des alten Menschen in ihm eben sowohl gegen jene Forderung als gegen diese Gabe sich empört, — wie sollte er dann auch nur auf den Gedanken kommen können, daß die Weise, in welcher er durch erneute Zuwendung zu Gott in der Kraft seines Wortes immer wieder diese Gedanken überwindet, zuletzt doch nur Selbsttäuschung

sei, er vielmehr in Wirklichkeit jene Gedanken selbst überwinde!

Schon diese Sätze aber machen deutlich, wie unmöglich es sein würde, für die Frage, ob der Christ mit Recht eine Gottesberührung erlebt zu haben glaubt, von dem Inhalt, der durch diese Gotteserfahrung verburgt sein soll, einstweilen noch ganz abzusehen. Vollends wird diese Unmöglichkeit dann ins Licht treten, wenn zu der bisherigen negativen Ausführung die positive Ergänzung hinzugefügt wird. Unleugbar kann es ja auf den ersten Blick den Anschein haben, als ob die beiden angedeuteten Fragen durchaus zu trennen seien, mit anderen Worten zuerst die Realität der Gotteserfahrung überhaupt festgestellt werden müsse, und dann erst untersucht werden könne, inwieweit durch dieselbe der konkrete Inhalt der christlichen Gewißheit sich verbürge. Von solchen Gedanken aus kommt man dann auch etwa dazu, mit der Vorstellung zu rechnen, daß die Realität einer Gotteserfahrung ebenso bestimmt festzuhalten sei, als die Möglichkeit abzulehnen, durch sie den konkreten Gehalt der spezifisch christlichen Wahrheit verbürgen zu lassen. In Wirklichkeit übersieht man bei einer solchen Anschauung, daß, wenn man die Gotteserfahrung von der durch sie verbürgten Wahrheit löst, ein rein formaler Begriff übrig bleibt, mit dem schließlich wenig anzufangen wäre. Jedenfalls blieben dann auf dem uns allein zugänglichen Gebiete des Heilslebens — die der Heilsgeschichte angehörigen Gottesoffenbarungen müssen hier ganz außer Ansatz bleiben — als Kriterien der Gotteserfahrung allein solche rein formalen Merkmale, wie die der Plötzlichkeit des Eintritts, der Majestät, der Unerklärbarkeit usw. übrig. Was das aber für unsichere Kriterien wären, muß jedem ohne weiteres einleuchten, der nur ernstlich vor dem unwillkürlichen Verfahren sich hütet, diese formalen Kriterien hinterrücks doch wieder mit einem gewissen Inhalt zu umkleiden. Für uns jedenfalls ist die Möglichkeit einer derartigen Anschauung durch alle früheren Ausführungen von vornherein ausgeschlossen. Besteht der Gedanke zu Recht, daß die göttliche Kundgebung nur von ihrem Inhalt aus dem Menschen als Gotteswort sich zu bezeugen vermochte, so muß die Frage, auf die es ankommt, näher so formuliert werden: Inwiefern vermag der Christ an dem Inhalt, der ihm

in der entscheidenden Erfahrung gewiß geworden ist, das Urteil als ein allgemeingültiges sich zu erharten, daß er in jener Erfahrung eine Gottesberührung erlebt habe? Die Antwort muß sich von dem aus ergeben, was früher über die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen für Gott auszuführen war. Ist der Mensch von Gott auf Gott hin angelegt und ist darin notwendig das andere eingeschlossen, daß auch in dem Menschen ein Bewußtsein um diese Bestimmtheit für Gott ursprünglich angelegt gedacht werden muß, so muß freilich jede Botschaft, welche diese Gebundenheit des Menschen an Gott und seine absolute Verpflichtung ihm gegenüber zum Ausdruck bringt, gleichmäßig allen Gewissen sich bezeugen können, und ebenso muß das Evangelium mit seiner Verkündigung, daß Gott selbst die von ihm gewollte Gemeinschaft in seiner gnädigen Offenbarung verwirklicht habe, überall da, wo sie vernommen wird, als ein Gotteswort sich durchsetzen können.

Die Antwort bedeutet aber, daß die Gewißheit, in der Darbietung des Evangeliums eine Selbstbezeugung Gottes erlebt zu haben, mit der Gewißheit des Christen um sich selbst steht und fällt. Die christliche Gewißheit ist in strengem Sinne Selbstgewißheit — das ist ihre eigentümliche Stärke. Unmittelbare Gewißheit hat der Mensch nur um sich selbst, und alle andere Gewißheit ist in ihrem Werte durch das Maß bedingt, in dem sie mit der Selbstgewißheit des Menschen zusammenhängt. Eben darauf beruht es auch, daß alles, was Gewißheit sein will, seine Allgemeingültigkeit daran muß bewähren können, daß diese Gewißheit nach den allgemeinen logischen Gesetzen von allen in gleicher Weise vollzogen werden müßte. Diese allgemeingültigen Denkgesetze sind eben auch von der Gewißheit um uns selbst unabtrennbar. Zugleich aber ergibt sich von hier aus, wie die aus der Forderung logischer Gesetzmäßigkeit sich ergebende Regel der Allgemeingültigkeit in der früher geforderten Weise so erweitert werden kann, daß sie auch für die christliche Erfahrung die Bürgschaft der Allgemeingültigkeit festzustellen geeignet ist. Die Allgemeingültigkeit der christlichen Gewißheit beruht zuletzt darauf, daß in der sie begründenden Erfahrung und der durch diese bedingten Hingabe an Gott erst das Menschenwesen als solches zur Vollendung kommt, und sie daher von allen, welche überhaupt zu dieser Voll-

Digitized by Google

eudung sich führen lassen wollen, in gleicher Weise vollzogen werden muß. Die Satze erläutern sich aus dem bisherigen von selbst. Ist der Mensch auf Gott hin angelegt, so bedeutet das, daß er als Persönlichkeit, wie Gott ihn gewollt hat, die Selbstsetzung, welche das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, in der Form einer Selbstbestimmung für Gott zu vollziehen hat. Für den Sünder aber kann es zu einer solchen Selbstsetzung für Gott nur so kommen, daß er durch die gnadige Selbstbezeugung Gottes in seiner Heilsoffenbarung sich ergreifen läßt und im Glauben auf sie eingeht. Um deswillen kann der Glaube an die Offenbarung Gottes nur auf Kosten des Menschenwesens selbst, wie Gott es gewollt hat, verweigert werden, und es leuchtet ein, wie hier die Notwendigkeit, welche für den Vollzug aller Gewißheit charakteristisch ist, in einer einzigartigen Weise wiederkehrt. Können wir gegebenenfalls den Vollzug einer Gewißheit, deren Notwendigkeit aus den allgemeingültigen Denkgesetzen resultiert, nur so ablehnen, daß wir mit uns selbst in Widerspruch treten, so kann die Ablehnung der christlichen Gewißheit nur so geschehen, daß der Mensch mit dem eigensten Gesetz der menschlichen Persönlichkeit sich in Widerspruch setzt. Der Vollzug der christlichen Gewißheit bedeutet Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Verwirklichung ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung, — das ist das zuletzt allein entscheidende Kennzeichen der Allgemeingültigkeit unserer Gewißheit.

Derselbe Gedanke läßt sich kurz auch so formulieren: Die Wahrheit des im Christentum Geglaubten verbürgt für die Erfahrung des Christen seine Wirklichkeit; — wenn der Satz nämlich so verstanden wird, daß die Behauptung der Wirklichkeit der von der christlichen Gewißheit umschlossenen Realitäten, wie der Christ sie auf Grund seiner Erfahrung vollzieht, an der Wahrheit des Christentums das Kennzeichen seiner Allgemeingültigkeit hat. Damit wird dann erst ganz deutlich, wie unlösbar die oben (p. 363) in der christlichen Erfahrung nachgewiesenen drei Momente verbunden zu denken sind. Auch dies ist eine integrierende Aussage der christlichen Gewißheit, daß das Christentum in dem Sinne auf absolute Wahrheit Anspruch zu erheben hat, daß in ihm erst die Idee der Religion ganz zur Erscheinung und Vollendung kommt.

Auch das ist nun aber keine Erkenntnis, die etwa erst nachträglich dem Christen sich verbürgte, nachdem er zuvor des Rechtes sich vergewissert hätte, seine Erfahrung auf Gott zurückzuführen und von ihr den Inhalt seiner Gewißheit sich verbürgen zu lassen; vielmehr drängt auch sie sich ganz unmittelbar der Erfahrung des Christen auf. Und erst in dieser Erkenntnis vollendet sich die Selbstvergewisserung des Christen darüber, daß er für seine Erkenntnis Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen darf. Ist der Inhalt, welcher dem Christen durch seine Erfahrung zugeführt wurde, ihm fortgehende Bürgschaft, daß es wirklich um eine Gotteserfahrung sich handelt, so vermag der Inhalt diese Bürgschaft doch nur um deswillen zu übernehmen, weil er dem Christen als absolute Wahrheit sich beglaubigt.

Dann liegt freilich am Tage, wie wenig wir mit dem allen über eine Rechenschaft, welche der Christ sich selbst gibt und welche daher naturgemäß an den Glauben gebunden bleibt und nur für ihn gilt, hinaus kommen. Vielmehr wird hier vollends klar, wie völlig aussichtslos es ist, über die Wahrheit des Christentums in dem Sinne etwas ausmachen zu wollen, daß damit ein für Fernstehende zwingender Beweis geführt würde. Steht und fällt die Gewißheit des Christen mit der Gewißheit um sich selbst, um das Menschenwesen als solches und um seine schöpfungsmäßige Bestimmung, wie sie erst innerhalb der christlichen Erfahrung selbst zustande kommt, so ergibt sich, wie allerdings der Christ die Verantwortung für seine Gewißheit lediglich auf sich selbst nehmen muß, — wie sie mit einem Wort Glaubensgewißheit ist und bleibt.

Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß die christliche Gewißheit allerdings eine Seite an sich hat, welche auch da, wo der Glaube an die geschichtliche Offenbarung dahinfiele, bis zu einem gewissen Grade sich behaupten würde. Es ist das Bewußtsein um die eigene Sünde. Wie dies Bewußtsein für den erstmaligen Vollzug des Glaubens Voraussetzung ist, so bildet es auch den Boden für die stets erneute Erfahrung des Christenlebens. Es ist eben nicht richtig, daß das Bewußtsein um die Sünde mit der zunehmenden Reife des Christenlebens einfach schwinde. Wohl kommt es innerhalb des Christenstandes notwendig zu einer fort-

schreitenden Überwindung der Sünde, aber dafür wächst auch das Verständnis für das, was christliches Ideal ist, und der Anspruch des Christen an sich selbst auf Verwirklichung dieses Ideales. Um deswillen bleibt auch in dem Christen ein schmerzliches Bewußtsein um den Zwiespalt zwischen dem, was ist und sein sollte; ja es wird notwendig intensiver und die Erkenntnis von der Furchtbarkeit der Sünde ernster. Um deswillen mag der Christ wohl die Empfindung haben, daß wenn auch alles andere, was er als Realität göttlicher Offenbarung erfahren zu haben sich bewußt ist, als Selbsttäuschung preisgegeben werden mußte, er die Realität seiner Sünde doch nicht wegzudisputieren vermöchte, auch wenn er es wollte. Insofern besteht das Urteil, so fremdartig es auch klingen kann, zu Recht, daß der Christ gerade an der schmerzlichen Erfahrung seiner Sünde sich unter Umständen wieder zurechtfindet. Der Gedanke wird weniger befremdlich klingen, wenn man sich klar macht, daß es im Grunde genommen in ihm nur um konkrete Anwendung des allgemeinen Gedankens sich handelt, daß der Mensch auf Gott hin angelegt ist und daher nach ihm zu begehren nicht aufhören kann. Für den Sünder nimmt eben dies Verlangen nach Gott notwendig immer wieder die Gestalt des Bedürfnisses nach einer Versöhnung und Erlösung an, und dieses Bedürfnis wird um so kräftiger empfunden werden, je mehr der Mensch in persönlicher Erfahrung tiefere Eindrücke von der unnahbaren Heiligkeit Gottes gewinnt. Um deswillen wird notwendig das Christenleben in zunehmendem Maße von dem starken Bewußtsein durchdrungen sein, wie unendlich aussichtslos es um den Christen stünde, wenn er die Gewißheit um die in dem gekreuzigten und auferstandenen Gottessohne vollzogene Erlösung und Versöhnung preisgeben müßte.

Aber wenn es sonach auch eine Erfahrung ist, die der Christ im strengen Sinn an sich selbst macht, an der immer wieder die Gewißheit um das Evangelium sich durchsetzt, so fehlt doch viel, daß sie um deswillen aufhörte, reine Glaubensgewißheit zu sein. Einmal kann selbstverständlich diese Betonung des sittlichen Bedarfs hier nicht mehr so gemeint sein, als könnte der Christ von da aus die Wirklichkeit des von ihm Geglaubten postulieren. Sodann aber bestätigt sich auch an den letzten Ausführungen aufs

nene, wie sehr auch das Bewußtsein um die Sünde schließlich durch den Glauben als solchen bedingt ist. Insofern es auch außerhalb des spezifischen Offenbarungsgebietes Bewußtsein um die Sünde gibt, ist das Bewußtsein um die Sünde freilich kein Glaubensartikel. Wohl aber bildet es doch insofern einen integrierenden Bestandteil der christlichen Wahrheitsgewißheit, als das christliche Verständnis der Sünde in der früher bezeichneten Weise auf das stärkste durch die Glaubensgewißheit um die Offenbarung Gottes bedingt ist. Wo daher diese Gewißheit definitiv dahinfiele, würde zuletzt auch wieder nur ein solches Verständnis der Sünde übrig bleiben, das kein Korrelat mehr für die Gewißheit um die in Christo geschehene Stillung unseres sittlichen Bedarfs wäre. Um deswillen kann der Hinweis auf die fortschreitende Erfahrung von der Sünde nur den Sinn haben, deutlich zu machen, wie dem Glauben auch in steigendem Maße das Verständnis dafür aufgeht, wie die Verwirklichung der schöpfungsmäßigen Bestimmtheit, die er erlebt zu haben gewiß ist, nur durch die im Evangelio bezeugte Gottesoffenbarung ermöglicht werden konnte. Das bedeutet aber im Grunde, daß gerade hier das vorhin aufgestellte Kriterium der Allgemeingültigkeit christlicher Gewißheit diejenige Gestalt annimmt, in der es am wenigsten Fernstehenden zugänglich sein kann: für die Erfahrung der Sünde wird die Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheitsgewißheit durch die absolute Kongruenz verbürgt, welche zwischen dem sittlich-religiösen Bedarf des auf Gott hin angelegten, nun aber durch die Sünde von ihm getrennten Menschen und der göttlichen Selbstdarbietung zur Gemeinschaft auf Grund der in Christo geschehenen Versöhnung besteht. Über den Bannkreis des Glaubens, wie in der grundlegenden christlichen Erfahrung begründet wurde, kommen wir mit einem solchen Satz gewiß nicht hinaus.

Aber bedeutet das nun nicht, daß die ganze Untersuchung zuletzt auf einen Zirkel hinauskommt? Für die christliche Erfahrung und die durch sie begründete Glaubensgewißheit suchten wir nach Kriterien der Allgemeingültigkeit, und das Resultat ist, daß auch das entscheidende Merkmal doch nur für den Glauben ein solches ist; heißt das nicht tatsächlich auf Allgemeingültigkeit verzichten? In Wirklichkeit wird hier nur in Anwendung auf die religiöse Gewißheit scharf und bestimmt ausgesprochen, was an

sich in gleicher Weise von aller Gewißheit gilt. So gewiß alle Gewißheit notwendig subjektiv ist, so gewiß kann auch jeder die Allgemeingültigkeit seiner Gewißheit zuletzt nur für sich selbst feststellen. Eine scharfe Fragestellung kann von vornherein nur darauf sich richten, was das für Kriterien seien, an denen ich mir die Allgemeingültigkeit meiner Gewißheit nachzuweisen vermag. Denn, mag der einzelne noch so eindringlich die Gefahr einer Selbsttäuschung sich zum Bewußtsein bringen und noch so sorgfältig alle denkbaren Kautelen anwenden, um eine objektive Gültigkeit seiner Gewißheit zu erreichen, zuletzt ist und bleibt er es doch eben selbst, der von der Allgemeingültigkeit und insofern Objektivität seiner Gewißheit sich überzeugt, und wenn ein anderer diese Objektivität nicht anerkennen will, so können auch die zwingendsten Gründe ihn von ihr nicht überführen; — in dem Sinne kommen wir überall über den Bannkreis der Subjektivität schlechterdings nicht hinaus.

Wer es anders haben will, nimmt im Grunde an dem Anstoß, was man, wenn der Ausdruck gestattet ist, den Adel aller Gewißheit nennen möchte: sie soll kein Depositum sein, welches von der Persönlichkeit ablösbar wäre. Und, wenn der Satz zu Recht besteht, daß wir unmittelbare Gewißheit nur von uns selbst besitzen, dann wird eine Gewißheit um so mehr ihrem Charakter entsprechen, je weniger sie von der Persönlichkeit lösbar ist. Jedenfalls wird der Christ am wenigsten seine religiöse Gewißheit von seiner Person lösen wollen; — in ihr erfaßt er sich gerade ja in seinem eigensten Wesen. Damit wird allerdings auch zugestanden, daß unsere Gewißheit ganz unmittelbar in die Kämpfe der Persönlichkeit mit verflochten ist. Zwar ist das nur die eine Seite der Sache. Auch hier bewährt sich, daß die christliche Gewißheit sowohl in formalem als materialem Sinne die Vollendung aller anderen Gewißheit heißen darf. Wie alle Gewißheit hinsichtlich des bestimmten Punktes, auf den sie sich richtet, dem Menschen für sein Erkennen und Handeln Festigkeit gibt, so gibt die christliche Gewißheit, soweit sie sich durchzusetzen vermag, der ganzen Persönlichkeit für ihr ganzes Sein und Wirken den festen Halt und tragenden Grund. Nur hat es eben sein Bewenden dabei, daß diese Gewißheit um des Werdecharakters willen, der dem Christen-

leben noch anhaftet, sich in stetem Kampfe neu durchzusetzen hat, aber es hat auch bei dem anderen sein Bewenden, daß die einfache Fortführung des Christenlebens beständig erneuter Vollzug seiner Gewißheit ist. Als Kriterium der Allgemeingültigkeit unterliegt schließlich die stets erneute Vollziehbarkeit der christlichen Gewißheit den früher zugestandenen Bedenken, aber tatsächlich lebt der Christ von ihr. Es kann für ihn nur darauf ankommen, seine grundlegliche Christenerfahrung beständig zu erneuern; so wird er immer wieder erfahren, in welch unreflektierter, das unmittelbare Gefühl der Wirklichkeit und Wahrheit der Gewißheit mit sich führenden Weise er unter der zwingenden Gottesoffenbarung stets neu davon überführt wird: *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος.*

6.

Die Entstehung der christlichen Wahrheitsgewißheit.

Mit den bisherigen Ausführungen hat erst der erste Teil der aufgestellten Aufgabe seine Lösung gefunden. Freilich konnte von dem Grunde christlicher Wahrheitsgewißheit nicht geredet werden, ohne daß überall auf die Erfahrung, in der sie entstanden ist, zurückgegangen wurde. Aber das geschah doch eben überall nur unter dem Gesichtspunkte einer Selbstbesinnung darüber, wie der Christ in der für seinen ganzen Christenstand grundleglichen Erfahrung auch mit innerer Notwendigkeit die von ihm behauptete Gewißheit zu vollziehen veranlaßt wurde. Dagegen war bisher keinerlei Anleitung zur Gewinnung der Wahrheitsgewißheit beabsichtigt, vielmehr wurde diese lediglich als gegeben vorausgesetzt. Tatsächlich jedoch beweist allerdings der notwendige Rückgang auf die entscheidende Erfahrung, wie mit der bisher erörterten Frage grundsätzlich auch über die andere entschieden ist, wie es denn zur christlichen Wahrheitsgewißheit komme.

Alles, was über diese Frage zu sagen ist, wird zuletzt darauf hinauskommen müssen, daß auch die christliche Wahrheitsgewißheit nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zustande kommen kann. Derselbe heilige Geist, welcher allein die Heilsgewißheit in dem Herzen zu erzeugen vermag, ist auch allein imstande, auf demselben Wege, auf dem jene entsteht, die Wahrheitsgewißheit zu erzeugen. Das sind freilich Sätze, welche zunächst enttäuschen können; sie machen ja recht spürbar, wie hier kein Weg nachweisbar ist, dessen Gangbarkeit allen andemonstriert werden könnte, oder bei dem auch nur der Erfolg im einzelnen im voraus zu be-

rechnen wäre. Nun mag ja auch sogleich hier dem Mißverständnisse gewehrt werden, als sei jene Antwort ohne weiteres auch diejenige, welche den Fragenden selbst gegeben werden könnte und müßte. Unter Umständen wenigstens würden die Fragenden nur den Eindruck haben können, daß da, wo sie ein Rätsel empfinden, mit einem neuen Ratsel geantwortet oder doch wenigstens ein Weg gezeigt werde, der in sich selbst ziellos und zuletzt aussichtslos sei. Seelsorgerische Beratung hat sich eben darin zu bewähren, daß sie solche allgemeine Sätze so zu individualisieren versteht, daß sie für die konkrete Situation wirklich konkrete Anweisung geben. Damit das aber geschehen kann, muß allerdings Klarheit darüber vorhanden sein, daß tatsächlich jener Weg allein hier gangbar ist. So sehr wir auch unter Umständen die Bedeutung theoretischer Vergewisserung auch für das religiöse Erkennen zu betonen Veranlassung haben mögen, so dürfen wir doch darüber keinen Zweifel lassen, daß die christliche Wahrheitsgewißheit zuletzt nur um den Preis unbedingter Selbsthingabe an Gott zu haben ist. Aber auch das dürfen wir uns und den anderen, mit welchen wir zu tun haben, nicht einreden wollen, als könne irgend eine Methode religiöses Erkennen erzwingen. Gewiß haben wir gerade in der Gegenwart besonders Ursache, uns darüber klar zu werden, wie Fernstehenden die christliche Wahrheit am besten nahe zu bringen sei, wenn doch heute unleugbar die weithin herrschende Weltanschauung, der sich der einzelne gar nicht ohne weiteres entziehen kann, für viele ein starkes Hindernis der Entstehung des Glaubens bildet. Aber wir müssen nicht minder über das andere klar sein, daß doch in den besonderen theoretischen Zweifeln, welche unsere Zeit nahe legen kann, nur eine Individualisierung der allgemeinen Hindernisse vorliegt, welche zu allen Zeiten in der Glaubensgewinnung zu überwinden waren und sind, und daß zuletzt der Weg, auf dem wir allein dieser Schwierigkeiten Herr zu werden vermögen, zu allen Zeiten derselbe sein muß. Wer irgendwie andere zur Erkenntnis der Wahrheit anleiten möchte, kann sich gar nicht ernstlich genug mit der doppelten Wahrheit durchdringen, daß allein Gottes Geist Glauben wirken kann, und daß dieser Geist weht, wo er will. Erst diese starke Erkenntnis kann uns dann Recht und Freudigkeit geben, so zu

individualisieren, als könnten wir mit unserer Anweisung Gewißheit erzwingen, und dabei die gute Zuversicht festzuhalten, daß Gott es dem Aufrichtigen gelingen lassen werde. Denn das ist nun die Kehrseite der Sache, daß es zuletzt nur auf das eine ankommen kann, für die göttliche Selbstbezeugung im Wort sich öffnen zu lassen. Alle solche Vorstellungen sind für uns völlig ausgeschlossen, als ob der Christ zunächst mit eigenen Mitteln die Erkenntnis der Wahrheit, etwa auch nur die Gewißheit um die Autorität der Schrift sich zu verschaffen habe, um dann auf die so erkannte Wahrheit sein Vertrauen zu richten. Nichts wäre verkehrter, als wenn man den Zugang zur Offenbarung mit der Forderung bestimmter Erkenntnis, die der Mensch zu ihr hinzubringen müßte, versperren wollte; sie muß wie die fiducia so auch den assensus selbst in dem Menschen wirken. Ist das aber richtig, dann ergibt sich, daß eine eingehende Entstehungsgeschichte der christlichen Wahrheitsgewißheit nur im Rahmen einer Entstehungsgeschichte des Christenstandes überhaupt gegeben werden könnte. Was demnach hier nur übrig bleibt, ist der Versuch, wenigstens andeutungsweise zu zeigen, welche konkrete Anwendung jene Sätze auf die verschiedene Gestaltung des Christenlebens zulassen, und dabei den Bedenken das Wort zu geben, welche gegen die Identifizierung des Weges zur Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit scheinen geltend gemacht werden zu können.

Dann aber ergibt sich als das eigentlich Normale dies, daß, wie unter der Einwirkung des heiligen Geistes die Entwicklung des getauften Christen von Anfang an eine Entwicklung zum reifen Heilsglauben hin sein sollte, so auch in gleichmäßigem Fortschritt die Entstehung der christlichen Wahrheitsgewißheit sich vollziehen sollte. Dorner, von dem wir in der Einleitung zu seinem System der Glaubenslehre eine ausführliche Pisteologie besitzen, kann freilich auf den ersten Blick wenigstens die Sache anders anzusehen scheinen. Indem er nämlich die Stufen der Glaubensgewißheit beschreiben will, schildert er zunächst die religiöse Gewißheit auf der Stufe des bloß historischen Glaubens und führt dann als zweite Stellung des Subjekts zum Christentum die dem Historischen noch entfremdete Richtung vor, um erst als dritte Stellung zum Christentum die Stufe der dem christlichen Inhalt entsprechenden religiösen

Gewißheit zu bezeichnen. Man hat diese Anordnung so verstanden, als müsse nach Dorner der Weg zu wirklicher religiöser Gewißheit bei allen mit bloß historischer Gewißheit anheben und dann erst durch eine Periode des Zweifels hindurch zur vollen Plerophorie evangelischen Glaubens sich entfalten. Dorner hat sich in einer Anmerkung am Schluß dieser ganzen Ausführungen [1]) insofern gegen ein solches Mißverständnis gewehrt, als er hier ausdrücklich betont, daß der Weg, wie er ihn zeichne, von ihm nur als Beschreibung der äußersten Möglichkeit gemeint sei, um trotz des Bruches mit dem historischen Glauben noch zum Glauben in höherem Sinne durchzudringen. Dagegen erkennt er hier bestimmt an, daß auch ohne Periode des Zweifels der Fortschritt von dem normalen, pietätsvollen Anfang zu wirklicher religiöser Gewißheit denkbar sei.

Die Frage kann dann nur die sein, wie dieser pietätsvolle Anfang zu beurteilen ist, und mit welchem Recht erst für eine spätere Entwicklung wirkliche religiöse Gewißheit vorzubehalten sei. Nun kann darüber ja kein Zweifel bestehen, daß reife, selbständige Gewißheit auch auf religiösem Gebiet ebensogut wie anderswo erst da vorhanden sein kann, wo entsprechende Reife der ganzen Persönlichkeit vorliegt. Aber damit ist doch nicht darüber entschieden, ob nicht in ihrer Art auch kindliche Frömmigkeit wirkliche religiöse Gewißheit besitzen kann. Hinsichtlich dieses Punktes wird die Dornersche Anordnung notwendig zu einer Schranke für die volle Würdigung kindlicher Frömmigkeit. Es sind freilich sehr feine Bemerkungen, in denen Dorner die Bedeutung religiöser Autorität für das Kindesleben anerkennt, tatsächlich heben sie auch den kindlichen Glauben über die Stufe des bloßen Autoritätsglaubens, wie das Wort gewöhnlich verstanden wird, weit hinaus. Aber wenn der ganzen Anordnung nach doch schließlich die kindliche Frömmigkeit nur unter dem Gesichtspunkt des bloß historischen Glaubens beurteilt wird, so kann die Frage keine grundsätzliche Erörterung finden, ob die Eigenart der religiösen Autorität keine Möglichkeit gewähre, durch sie eine solche Gewißheit begründet zu denken, welche sich von sonstigem Autoritätsglauben bestimmt unterscheidet. Das aber ist die Frage, auf die es für die Beur-

[1]) A. a. O. 2. A. p. 145.

teilung kindlicher Frömmigkeit ankommt, ob wir es in ihr nur mit einer Abart derselben lediglich durch Autorität begründeten Gewißheit, wie sie auch sonst vorkommt, zu tun haben, oder ob sie normalerweise wirkliche religiöse Gewißheit vermittle, wenn auch notwendigerweise in einer dem Autoritätsbedürfnis des Kindes entsprechenden Form. Die Beantwortung aber kann nur so geschehen, daß das Wesen der religiösen Autorität überhaupt und ihre allgemeine Bedeutung für die christliche Gewißheit festgestellt wird.

Nun kann von Autoritätsglauben in eigentlichem Sinne nur da die Rede sein, wo die Autorität eines anderen selbst der zureichende Grund für unsere Gewißheit sein soll, so daß der persönliche Charakter dieser Gewißheit nur in der, sei es bewußten oder unbewußten, Urteilsbildung bewährt werden kann, daß wir wohl Anlaß haben, der Autorität des anderen zu vertrauen. Auch in dieser durch Autorität begründeten Erkenntnis kann es mancherlei Abstufung geben, je nachdem wir es mit der Urteilsbildung über das Recht unseres Vertrauens sorgfältig nehmen oder Stumpfheit auch an dieser Frage überhaupt kein Interesse hat. Innerhalb der Religion aber darf eine solche Berufung auf Autorität doch nur in dem früher erörterten Sinne eines Ausgleiches natürlicher Wahrheitserkenntnis mit der religiösen Gewißheit eine Stelle haben. Denn, wo diese Autorität wirklich der letzte, zureichende Grund für die religiöse Gewißheit sein sollte, da würde das bedeuten, daß wir ihr gestatteten, sich zwischen Gott und uns zu schieben. Das aber hieße wiederum, daß auf jenes unmittelbare, persönliche Verhältnis zu Gott, jene Gemeinschaft zwischen ihm und uns, die nun einmal für evangelisches Verständnis das Wesen der Religion ausmacht, verzichtet würde. Innerhalb der Religion kann es Autoritätsverhältnis nur so geben, daß diese Autorität eben religiösen Charakter trägt; mit anderen Worten, daß sie an der Autorität Gottes teil hat. Das aber kann nach evangelischem Verständnis wieder nicht in jedem beliebigen, formalen Sinne verstanden werden. Wie vielmehr der Gott, den wir erfahren, der Gott der Offenbarung ist und all seine Selbstbezeugung zuletzt auf eine Vergewisserung um eben diese Offenbarung es abgesehen hat, so muß auch alles, was religiöse Autorität sein will, sich nicht bloß auf diese beziehen, sondern muß auch ihre Autorität durch-

aus von ihr zu Lehen nehmen. Mit anderen Worten: Alles, was religiöse Autorität in evangelischem Sinne sein will, muß selbst irgendwie Ausdruck jener christlichen Gottesoffenbarung sein. Das ist der Dienst, den die Kirche als Gemeinde der Gläubigen den einzelnen tun soll, daß, wie sie aus dem Herrn, in welchem die Offenbarung sich zusammenfaßt, heraus geworden ist und ihrem Wesen nach notwendig seine Art an sich trägt, so sie auch durch die ganze Weise, wie dies ihr inneres Wesen in ihrer Verkündigung, aber auch in ihrem Liebeslebeu, ja normalerweise auch in ihren Einrichtungen in die Erscheinung tritt, zu einer Darstellung jener Gottesoffenbarung werden und für die Hingabe an dieselbe erziehen soll. In eben demselben Sinne sollen aber auch einzelne Personen: Eltern, Lehrer, Seelsorger, Vorsteher, „Älteste", Freunde anderen dadurch religiöse Autorität werden, daß auch sie in ihrer Persönlichkeit lebendiger Ausdruck des Evangeliums sind. Freilich hat für diese spezifisch religiöse Autorität die natürliche Autoritätsstellung die höchste Bedeutung, insofern diese normalerweise für jene die Grundlage bilden soll, wie denn überhaupt das Christentum die natürlichen Gottesordnungen, welche es vorfindet, nicht aufhebt, sondern mit neuem Gehalte erfüllt. Um deswillen bedeutet allerdings die Unterscheidung zwischen dem, was in der von anderen auf uns ausgehenden Einwirkung auf Rechnung der Autorität im gewöhnlichen oder im spezifisch religiösen Sinne kommt, eine Abstraktion, welche empirisch nicht durchführbar ist, gerade auch normalerweise nach Gottes Willen nicht durchführbar sein soll. Um sich gleichwohl darüber klar zu werden, daß in unserem Zusammenhange grundsätzlich nur die religiöse Autorität in Frage kommen kann, braucht man sich nur zu besinnen, wie in dem Maße, in welchem die natürliche Autoritätsstellung auch direkt den Anspruch auf religiöse Autorität in sich schließt, auch jene für das religiöse Lebeu des anderen zusammenbricht, wenn sie aufhört zugleich Autorität in religiösem Sinne zu sein. Der katholische Priester freilich behält seine Autorität als Stellvertreter Gottes, auch wenn sein Leben zu diesem Anspruch in scharfen Kontrast tritt, und das kann dort geschehen, weil jene Autorität eben formaler und gesetzlicher Art ist. Der evangelische Pastor dagegen, mag auch das Evangelium in seinem Munde unter allen Umständen Evangelium

bleiben und als solches seine Gotteskraft erweisen können, verliert doch notwendig seine ganze Autorität in dem Maße, als er nicht mehr das Evangelium in seiner Person zur Darstellung bringt.

Aus diesem Verständnis der religiösen Autorität muß sich ihre Bedeutung und ihre Schranke ergeben. Ihre Bedeutung liegt darin, daß auch sie ein Mittel ist, durch welches das Evangelium an den einzelnen heran kommt, und dies Mittel wird um so größere Bedeutung gewinnen, je weniger der Mensch schon imstande ist, selbständig am Evangelio sich zurechtzufinden. Darauf beruht es, daß die Autorität vor allem Kindern gegenüber das natürlich gegebene Mittel ist, das Evangelium ihnen nahe zu bringen. Und ebenso versteht sich von dem Gesagten aus, wie auch „Suchende" und normalerweise auch Neophyten — tatsächlich begegnet bei ihnen ja freilich oft genug das gerade Gegenteil — das Bedürfnis der Anlehnung empfinden. Die Kehrseite aber ist die, daß alle Autorität, welche evangelischen Charakter bewahren will, sich nicht zwischen Gott und den anderen schieben darf und weder das Recht persönlicher Gottesgemeinschaft verkümmern noch auch den Versuch machen darf, die Last der Verantwortung dem anderen abzunehmen, soweit diese nämlich schon empfunden und getragen werden kann. Um deswillen ist es ganz und gar nicht evangelisch, wenn etwa ein Seelsorger es schmerzlich empfindet, wo solche Christen, welche bisher ganz von ihm sich leiten ließen, anfangen, selbständige Schritte zu tun; der evangelische Seelsorger muß vielmehr die Personen von sich selbst loszumachen versuchen. Ja selbst Kindern gegenüber muß das das Ziel sein, zu welchem die Autorität von Anfang an zu erziehen hat, daß es zu einer wirklichen persönlichen Gemeinschaft mit Gott und insofern auch persönlicher, religiöser Gewißheit komme, so überaus nüchtern das auch geschehen muß, und so gewiß kindliche Frömmigkeit zunächst nur tatsächliche persönliche Gottesgemeinschaft darstellen kann, und nur in vorsichtigster Weise dieser Tatbestand durch ausgesprochene Reflexion auf denselben ins Bewußtsein erhoben werden darf.

Von da aus beantwortet sich die Frage, was von dem Urteil, welches der durchgängigen Schätzung der Autorität gewiß entspricht, zu halten sei, daß der normale Weg vom Autoritätsglauben zum persönlichen Glauben führe. Insofern hier die Bedeutung der

Autorität unter dem Gesichtspunkte eines notwendigen Durchgangspunktes gewertet wird, besagt der Satz für die richtige Einschätzung der Bedeutung der Autorität teils etwas zu viel, teils etwas zu wenig. Zu wenig, insofern die Autorität in religiösem Sinne doch auch für reife, in ihrem Glauben durchaus selbständige Christen noch insoweit Bedeutung hat, als die Gemeinde es nicht bloß ist, durch deren Dienst der Glaube erstmalig entsteht, sondern auch die Stätte, in welcher er allein sich zu behaupten vermag. Anderseits aber ist in jener Aussage die Autorität insofern zu hoch eingeschätzt, als der Schein wenigstens entsteht, als ob in irgend einem Falle die Autorität die Forderung eines persönlichen religiösen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott entbehrlich machen könne. Das aber würde auch auf die durch religiöse Autorität begründete kindliche Frömmigkeit nicht zutreffen; normalerweise ist sie durchaus religiöses Gemeinschaftsverhältnis und begründet entsprechende religiöse Gewißheit. Es wäre freilich Grausamkeit, wenn man ein Kind, soweit es wirklich noch Kind ist, zu einer Reflexion über die Grundlagen seiner Gewißheit veranlassen wollte. Aber es wäre doch nicht bloß Verlegenheit, wenn ein wirklich frommes Kind, nach dem Grund seines Glaubens gefragt, nicht mit einem einfachen Hinweis auf Vater und Mutter anworten würde, sondern es würde sich darin doch auch das vielleicht noch so unbestimmte Gefühl Ausdruck geben, daß eine solche Antwort nicht ausreiche. Die Sache wird in dem Falle besonders deutlich, in dem der kindliche Glaube sich zu der Autorität der Eltern oder eines Teils derselben in Gegensatz setzen muß. Es gehört mit zu den stärksten Bestätigungen, welche unser Glaube aus der Gemeinschaft empfängt, daß immer wieder auch aus solchen Elternhäusern, in denen keinerlei natürliche Bedingungen dafür vorhanden zu sein scheinen, aufrichtig fromme Kinder heranwachsen. An solchen Fällen, welche dem Seelsorger ein psychologisches Rätsel aufgeben, wird besonders deutlich, wie wenig die Entstehung wirklichen Glaubens sich einfach aus den Gesetzen des Seelenlebens berechnen läßt. Auch in solchem Falle entspricht es freilich der Kindesnatur, daß sie irgendwie Anlehnung sucht; der Lehrer, der Seelsorger wird einem solchen Kinde Autorität. Aber auch hier würde das Kind, wenn es von diesem seinem Vertrauen Rechenschaft geben sollte, doch nicht etwa nur auf die allgemeine Glaub-

würdigkeit des Betreffenden oder seine Autoritätsstellung verweisen: was vielmehr dies Vertrauen begründet, ist dem Kinde vielleicht selbst unbewußt das unwillkürliche Gefühl, daß gleiche Erfahrung mit dem anderen vorliege. Was aber in einem solchen Falle besonders zutage tritt, gilt zuletzt überall: Kindliche Frömmigkeit entsteht naturgemäß durch religiose Autoritat, behauptet sich auch in der Anlehnung an solche Autorität, aber ihre, immerhin dem Kinde selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommene, Kraft ruht in der lebendigen Erfahrung göttlicher Einwirkung. Dann kann das Ziel, welches der Entwicklung dieser Frömmigkeit gesteckt ist, kein anderes sein als dies, daß das, was tatsächlich vorliegt, in dem Maße ins Bewußtsein erhoben und von der ganzen Persönlichkeit erfaßt wird, als diese sich überhaupt entwickelt.[1])

Eine nähere Beschreibung dieser Entwicklung würde aber weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen. Auch hangt für sie ja gerade das stärkste Interesse an den unzähligen anderen Fällen, in denen die Entwicklung vielleicht recht wenig normal verläuft; ihre Erörterung muß auch klar machen, ob man mit Recht gegen die enge Verbindung von Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit auf konkrete Erscheinungen des christlichen Lebens sich berufen kann. Nun scheint am augenfälligsten jener Verbindung die Tatsache entgegenzustehen, daß besonders in kirchlich erzogenen und gewöhnten Kreisen in weitem Umfang auch von solchen Wahrheitsgewißheit behauptet wird, bei denen es zu einem ernstlichen Fragen nach persönlicher Gewißheit des Heils noch kaum gekommen ist. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Zum Teil hat sie zwar mit der uns hier beschaftigenden Frage überhaupt nichts zu tun, insofern unter Umständen es sich dort um eine Wahrheitserkenntnis handelt, welche über einen Autoritätsglauben im gewöhnlichen Sinne nicht hinausgeht. In weiten Kreisen wird doch auch die Wahrheitsgewißheit noch in derselben Weise als ein natürliches Erbe von Geschlecht zu Geschlecht weiter gegeben wie sonstige Erkenntnis, und in solchen Fällen ist gelegentlich die Stumpfheit, mit der man überkommene religiöse Gewißheit sich gefallen

[1]) Zu den ganzen Ausführungen über kindliche Frömmigkeit vgl. die Bedenken, welche Schwarze a. a. O. p. 159 ff. geäußert hat, und meine Antwort auf diese Bedenken in „die Bedeutung des Autoritätsglaubens" p. 42,3.

läßt, nicht geringer und größer als die Stumpfheit, mit der man anderer Erkenntnis gegenübersteht. Aber die Antwort würde doch bei weitem nicht ausreichen. Vielleicht sind sogar die Fälle, in welchen die bezeichnete Erscheinung auf reinen Autoritätsglauben zurückzuführen ist, außerordentlich viel seltener als man wohl annimmt. Selbst scheinbare religiöse Stumpfheit und Gleichgültigkeit wird sich durchgängig nicht so einfach erklären lassen. Jedenfalls aber wird jemand, der auf den Ton ehrlicher Überzeugung sich versteht, unter Umständen schon durch die Weise, wie etwa auch da, wo der persönliche Christenstand es nicht vermuten ließe, mit einer gewissen Energie für die christliche Wahrheit eingetreten wird, sich gehindert sehen, ein solches Eintreten auf einfache Heuchelei zurückzuführen. Manchmal kann freilich in der Betonung persönlicher Überzeugtheit von der christlichen Wahrheit in solchen Fällen ein gewisser Fanatismus sich aussprechen, welcher den Anspruch, den die christliche Wahrheit auf ihn selbst macht und dem er nicht nachzugeben willens ist, durch prononziertes Eintreten für diese Wahrheit gewissermaßen abfinden möchte. Die Rechtgläubigkeit soll den Mangel an wirklichem persönlichen Glauben verdecken; Orthodoxismus soll ein Surrogat echter Religiosität abgeben. Aber selbst in solchen Fällen steht es durchweg doch so, daß wirkliche Eindrücke von der Wahrheit vorliegen, und das Krankhafte besteht nur darin, daß die durch sie gewirkte Gewißheit das Ganze des Christenlebens ausmachen soll. Wie wenig jedenfalls durch den Hinweis auf solche Fälle die Sache erledigt sein kann, mag allein daran deutlich werden, daß doch auch Fälle gerade entgegengesetzter Art begegnen, in welchen das lebhafte Bekenntnis zur Wahrheit mit dem schmerzlichen Zusatz begleitet wird, daß diese Wahrheit als religiöser Heilsbesitz für den Bekennenden freilich noch nicht vorhanden sei. Auf das Ganze gesehen wird man doch sagen müssen, daß, wenn kirchlich erzogene Gemeinden in ihren einzelnen Gliedern in viel weiterem Umfang als der persönliche Christenstand es vermuten ließe, für die kirchliche Wahrheit eintreten, doch darin ein mehr oder weniger echtes Gefühl für die Bedeutung dieser Wahrheit sich ausspricht.

In Wirklichkeit tritt auch diese ganze Erscheinung mit den früheren grundsätzlichen Ausführungen keineswegs in Widerspruch. Vielmehr müßte von vornherein vermutet werden, daß es zu ähn-

Digitized by Google

lichen Fallen wie den vorhin bezeichneten kommen werde, wenn anders die doppelte Aussage zu Recht besteht, daß die ersten Eindrücke, welche von dem Offenbarungswort auf den Menschen ausgehen, bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich sind, und anderseits doch die entsprechende Aufnahme und Verarbeitung jener Eindrücke durch den Willen, an den die Offenbarung sich wendet, bedingt ist. Halt man dabei fest, daß auch schon jede Einwirkung auf den Willen durch bestimmte Vorstellungen von dem auf den Menschen andringenden Anspruch vermittelt gedacht werden muß, so versteht man, daß auch da, wo nicht wirkliche Bejahung der Offenbarung im entsprechenden Heilsglauben vorliegt, doch eine gewisse Erkenntnis derselben begegnen kann, welche keineswegs nur ganz äußerlicher Natur ist. Allerdings sind die hier möglichen Fälle der mannigfachsten Art und unterliegen daher sehr verschiedener Beurteilung und Behandlung.

Am leichtesten erklärt sich die hier ins Auge gefaßte Wahrheitserkenntnis da, wo sie unter dem Gesichtspunkte eines „Noch nicht“ beurteilt werden darf. Zwar unterliegt die Unterscheidung einer illuminatio litteralis und salutaris ernsten Bedenken, wenn wenigstens nicht viel nachdrücklicher, als in der älteren Dogmatik angedeutet wurde, betont wird, daß der Unterschied nur relatives Recht haben kann. In dem Maße als das Wesen der Offenbarung verstanden wird, wird auch das doppelte andere verstanden werden müssen, daß einerseits keine Wirkung derselben auf den Menschen ergehen kann, die nicht auch irgendwie schon seinen Willen in Anspruch nähme, und daß anderseits erst dem bewußt wollenden Eingehen auf sie ihr Verständnis sich ganz erschließen kann. Unter diesem doppelten Vorbehalt ist aber an jener Unterscheidung dies das Richtige, daß in dem Maße, als die Entstehung des Glaubens innerhalb eines Prozesses verläuft, ein relatives Auseinandertreten des Erkennens und Wollens begegnen kann. Allein die Erinnerung würde das schon begreiflich machen, daß, wenn doch nach den früheren Andeutungen die Einwirkung der Offenbarung auf den Willen näher durch das Gefühl um ihren Wert und ihr Recht vermittelt zu denken ist, dies Gefühl, so sehr es selbst durch das Vorstellen bedingt ist, doch keineswegs im gleichen Verhältnis der Stärke zu ihm zu stehen braucht; die Bedeutung viel-

mehr, welche die Offenbarung für den Christen gewinnt, ist durch die ganze innere und äußere Situation, in der sie ihn trifft, bedingt. Vollends ist die Anerkennung dieser Bedeutung, so sehr sie einerseits auf göttliche Initiative zurückgeht, doch anderseits so sehr des Menschen eigene Tat, daß hier ein jeder Versuch, eine überall gleiche Gesetzmäßigkeit des Verlaufs göttlicher Einwirkung nachzuweisen, immer wieder scheitern muß. Nur soviel gilt unter allen Umständen, daß es immer nur um ein Durchgangsstadium sich handeln kann, wenn irgendwie das Erkennen dem Wollen voraneilt, und daß auch dies Voraneilen immer nur in relativem Sinn verstanden werden darf. Zuletzt muß es entweder zu einer Bejahung der Offenbarung im Glauben kommen, oder der Wille muß auch die empfangenen Eindrücke wieder abzustoßen versuchen.

Wenn aber dies Durchgangsstadium gerade in kirchlich erzogenen Gemeinden von längerer Dauer sein kann, so wird das schon dadurch begreiflich, daß das Allgemeinbewußtsein der Gemeinde die Bildung jener Vorstellungen so unterstützt, daß das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit ihnen dem Christen zunächst sich überhaupt verbergen kann. Dazu kommt ein anderes: Vilmar hat gelegentlich darauf hingewiesen, daß der Seelsorger damit sich einrichten müsse, daß die meisten Glieder seiner Gemeinde ihr ganzes Leben obedientes bleiben.[1]) Das mag uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß es auch eine zunächst in einzelnen Fällen sich auswirkende Bejahung der Offenbarung geben kann, welche noch nicht zur bewußten Grundlage des ganzen persönlichen Lebens geworden ist. Es begegnen besonders in kirchlich erzogenen Gemeinden ernste Christen, welche keineswegs der Offenbarung Gottes sich entziehen wollen, überall vielmehr, wo diese ihrem Bewußtsein entgegentritt, auf dieselbe eingehen, ohne daß es doch schon zu einem solchen bewußten Zusammenschluß mit dieser Offenbarung gekommen wäre, kraft deren der Mensch mit seiner ganzen Persönlichkeit auf ihr beruhte. Das ist dann freilich gewiß auch noch keine Stufe, auf der die Entwicklung Halt machen dürfte; der bezeichnende Ausdruck Vilmars erinnert ja daran, daß hier das Evangelium noch mehr im Sinne einer Forderung als einer göttlichen Selbstdarbietung

[1]) Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie 1872 p. 154.

verstanden wird. Und gerade solche Christen, wo sie hernach zum Bewußtsein persönlichen Glaubenslebens erwachen, können oft nicht nachdrücklich genug betonen, wie erst jetzt ihnen wirkliches Verständnis und rechte Gewißheit um die Offenbarung aufgegangen sei.

Immerhin wird hier doch besonders deutlich, wie alle diese Fälle, welche auf der Linie des werdenden Glaubens liegen, völlig anderer Art sind als die anderen, in denen entweder bereits gewonnene Heilsgewißheit wieder abgestoßen wird, oder der Wille von Anfang an auf die Offenbarung einzugehen ablehnt. In solchen Fällen würde man erwarten, daß mit der praktischen Abweisung der Offenbarung auch theoretische Verneinung derselben sich verbinden müsse. In der Tat ist das der Punkt, auf den die Entwicklung hindrängt, und selbst in kirchlich gewöhnten Gemeinden wird es doch schon häufiger zu solcher Verneinung kommen, als der Seelsorger, vor dem sie verborgen wird, ahnt. Wenn aber immerhin solche Fälle hier noch mehr oder weniger Ausnahmen sind, so kommt das auf Rechnung des Einflusses, der von dem Gemeinschaftsleben der Gemeinde auf die einzelnen ausgeht. Man braucht sich ja nur klar zu machen, wie in anderer Umgebung der Abstoßungsprozeß viel schneller und radikaler sich vollzieht. Dabei würde man gewiß in beiden Fällen irren, wenn man nur an eine äußere Anlehnung an die nun einmal in den betreffenden Kreisen allgemein herrschende Anschauung denken wollte. Oft genug mag die Erscheinung von da aus sich erklären, und noch viel öfter mag eine derartige Anlehnung mitwirken. Aber erschöpft wird die Sache durch eine solche Erklärung gewiß nicht. In den weitaus meisten Fällen wird es vielmehr in der Tat um wirklich moralische Einflüsse sich handeln, die von der Gesamtheit auf den einzelnen ausgehen. Wie gemeinsamer Widerspruch dem Zagenden den moralischen Mut gibt, ihm sich anzuschließen, so bildet umgekehrt der Konsensus der gläubigen Gemeinde eben diesem Zagenden ein Hemmnis, die letzten Konsequenzen aus seiner Stellung zu ziehen. Im letzteren Falle sind es eben die unwillkürlichen, unmeßbaren Einwirkungen der religiösen Autorität, denen auch solche sich noch nicht zu entziehen vermögen, welche von der Verkündigung der Gemeinde nicht mehr erreicht werden. Das erst führt auf den letzten entscheidenden Punkt, von welchem aus die berührte Er-

scheinung ihre definitive Erklärung finden muß. Auch hier handelt es sich zuletzt um Auswirkung göttlicher Selbstbezeugung. Wie die früher empfangenen Eindrücke nicht ganz wieder ausgelöscht werden können, so wenig vermag auch der Christ die stets neu auf ihn eindringenden Eindrücke ohne weiteres gewaltsam zurückzudrängen. Wenn man neuerdings die Schwierigkeiten, welche der Entstehung des persönlichen Glaubens in den Weg treten, so nachdrücklich betont, so hat man freilich recht, man sollte nur nicht hinzuzusetzen versäumen, daß es umgekehrt heute ebenso wie zu allen Zeiten schwer ist, ganz gottlos zu sein. Der lebendige Gott leidet es nicht. Immerhin bleibt dabei bestehen, daß in dem Maße, als der Mensch mit seinem Willen auf die göttliche Selbstbezeugung einzugehen sich weigert, notwendig auch das Gedankenbild von der göttlichen Offenbarung sich für ihn in steigendem Maße verzerrt, so daß es begreiflich genug ist, wenn der Mensch zuletzt dieses Zerrgebilde als einen Wahngedanken bitter bekämpft. Das aber ist eben der Endpunkt der ganzen Entwicklung. Bis sie an diesem Ende ankommt, durchläuft sie eine Reihe von Stufen, auf denen es sehr wohl verständlich ist, daß der Mensch den Anspruch, welchen die Offenbarung auf ihn macht, ablehnt, ohne daß er um deswillen schon zu einer bewußten Verneinung derselben fortgeschritten oder auch nur die Behauptung eines Besitzes an christlicher Wahrheit aufzugeben willens wäre. Auch hier fällt besonders ins Gewicht, daß es auch in der ablehnenden Stellung zur Offenbarung zweierlei ist, im einzelnen Falle sich ihr entziehen und grundsätzlich sie ein für allemal abweisen.

Was sich aber aus dem allen für den Seelsorger ergibt, ist dies, wie wenig der beschriebenen Wahrheitserkenntnis gegenüber eine Schablonisierung am Platze wäre. Für alle Fälle in gleicher Weise kann nur die Forderung Gültigkeit haben, daß der Seelsorger jene Wahrheitserkenntnis einerseits nicht unterschätze, anderseits aber noch weniger überschatze. Unter allen Umständen bietet sie für die Verkündigung des Evangeliums die natürliche Anknüpfung, und selbst, wo sie mit innerer Unwahrheit behauptet wird, darf doch die Verkündigung hoffen, an dem Gewissen des anderen einen Bundesgenossen zu haben. Um deswillen werden wir auch durchweg keinen Anlaß haben, direkt gegen die Behauptung wirklicher

Wahrheitsgewißheit zu polemisieren; der Fortschritt oder auch die Korrektur des praktischen Christenstandes wird notwendig auch schon zu einer Vertiefung oder auch Korrektur der Wahrheitsgewißheit werden. Worauf es ankommt, ist in dem einen Falle demnach der Versuch, den werdenden Glauben in den Bahnen gesunden Fortschritts so festzuhalten, daß ebenso methodistische Treiberei vermieden wird als die Gefahr, allmählich bei unfertigen Zuständen sich zu beruhigen. In dem anderen Falle dagegen wird der Zwiespalt zwischen dem behaupteten Wahrheitsbesitz und der tatsächlichen Gestaltung des Christenlebens schonungslos aufzudecken sein. Mit anderen Worten: der Versuch muß gemacht werden, die Entscheidung, welche der andere noch vermeiden oder doch sich und anderen verbergen möchte, herbeizuführen. Dagegen haben wir nur in zwei Fällen zu einer direkten Bekämpfung jenes behaupteten Wahrheitsbesitzes Anlaß. Einmal dann, wenn wirklich der Versuch gemacht wird, diese Wahrheitserkenntnis für die normale oder gar für das ganze Christentum auszugeben. In dem Falle ist entweder aus dem Kontrast zwischen dem Bekenntnis zur Wahrheit und der Gestalt des Christenlebens dem anderen zum Bewußtsein zu bringen, daß sein Wahrheitsbesitz unmöglich rechter Art sein könne; oder wo völlige Stumpfheit, welche das Fürwahrhalten überkommener Anschauungen mit religiösem Glauben verwechselt, auch das noch nicht verstünde, würde an der Weise, wie diese vermeintliche Gewißheit entstanden ist, das Nachdenken anzuregen sein, ob diese wirklich der religiösen Gewißheit entspreche. Völlig anders steht es in den Fällen, in welchen auch aufrichtig suchenden Christen die überlieferte Wahrheitsgewißheit zu einem gewissen Hindernis zu werden droht. Es sind die Falle, in welchen kirchlich erzogene, nun aber zum persönlichen Verlangen nach Gewißheit des Heils erwachte Christen auf die Erinnerung, daß ihnen nichts als das vertrauensvolle Eingehen auf die gnädige Selbstdarbietung Gottes fehle, mit der Behauptung antworten, daß sie durchaus im Glauben an jene Offenbarung stünden. In solchem Falle muß auch ihnen zum Bewußtsein gebracht werden, daß das, was sie für Glaubensgewißheit halten, in Wirklichkeit auf diesen Namen keinen Anspruch habe.

Schwierig genug sind die Aufgaben, welche der seelsorgerischen

Beratung aus den besprochenen Fällen erwachsen; gleichwohl ist mit ihnen noch nicht dasjenige Problem berührt, das von der Gegenwart vor allem als Problem empfunden wird. Das gegenwärtige Interesse hängt unleugbar nicht so sehr an den Krankheitserscheinungen der christlichen Wahrheitsgewißheit als an dem anderen, daß diese Gewißheit in weitem Umfang überhaupt fehlt oder doch nur in einer nach kirchlichem Verständnis unvollkommenen Gestalt begegnet. Auch hier handelt es sich freilich keineswegs um etwas, das nur unserer Zeit eigentümlich wäre — das mag nachdrücklich betont sein —, aber der Umfang, in dem gegenwärtig, sei es bewußt oder unbewußt, eine ablehnende Stellung zur christlichen Wahrheit begegnet, und vielleicht noch mehr die Weise, in der dieser Widerspruch sich ausgestaltet und ausspricht, bildet allerdings eine charakteristische Eigentümlichkeit der Gegenwart. Zur Erklärung dieser Erscheinung treffen mancherlei Gründe zusammen. Vorab mag derjenige Punkt genannt werden, welcher der Kirche ebensosehr Grund zur Selbstanklage geben als doch auch sie mit einer gewissen Hoffnung für die Zukunft erfüllen muß: die mancherlei Versäumnisse der Kirche selbst. Die Kirche wird sich sagen müssen, daß der Umfang, in welchem ihre Verkündigung weite Kreise erreicht, ein so unzureichender ist, daß allein schon von da aus jene ablehnende Stellung vielfach ihre Erklärung findet. Sie wird aber auch die Weise ihrer Verkündigung in Predigt, in Unterricht, in Seelsorge, aber auch in ihren Institutionen ernstlich darauf zu prüfen haben, inwieweit sie wirklich geeignet ist, dem Evangelium zum Ausdrucke zu dienen. Von dieser Prüfung wird die Kirche auch der Umstand nicht dispensieren dürfen, daß sie mit vollem Recht darauf hinweisen kann, daß schwerlich zu irgendeiner anderen Zeit mit größerer Intensität von ihr gearbeitet ist als in der Gegenwart. Die Frage bleibt davon unberührt, ob die Kirche die neuen Aufgaben, welche die neue Zeit ihr stellt, frühzeitig genug erkannt und auf ihre Lösung Bedacht genommen hat. Mit dieser Fragestellung wird aber zugleich dann schon anerkannt, daß doch der nächste Grund, aus dem der mannigfaltige Widerspruch gegen die Wahrheit zu erklären ist, durch die gesamte geistige Situation der Gegenwart gebildet wird, durch die mancherlei theoretischen und praktischen Gegensätze, welche das

mit innerer Notwendigkeit sich entwickelnde öffentliche und wissenschaftliche Leben erzeugt hat. Aber auch dem ist hier nicht weiter nachzugehen. Auf beide Gesichtspunkte war nur in dem Sinne hinzuweisen, daß von ihnen aus verständlich wird, wie die persönliche Entscheidung, auf die heute wie zu allen Zeiten zuletzt zurückzugehen ist, in so weitem Umfang zur christlichen Wahrheitsgewißheit sich in Gegensatz stellen kann.

Dann begreifen sich unmittelbar aus dem Vorbergehenden diejenigen Fälle, in welchen die entschlossene Ablehnung der christlichen Wahrheit wirklich den Endpunkt einer voraufgegangenen Entwicklung bildet. Nur das wird in unserem Zusammenhange hier einen Unterschied begründen, ob die praktische Ablehnung noch unter der Betonung der theoretischen Schwierigkeiten versteckt oder auch sie offen zugestanden wird, ohne daß freilich um deswillen über die Energie des Widerspruches in dem einen oder anderen Falle irgendwelche allgemein gültigen Satze aufzustellen waren. Im ersten Falle *kann* wenigstens das Bedürfnis einer Selbstrechtfertigung ein Symptom davon sein, daß doch noch nicht das letzte Band, welches den Betreffenden mit der christlichen Wahrheit verknüpfte, zerrissen ist; aber auf der anderen Seite kann dann doch die innere Unwahrhaftigkeit einer solchen Position jeden Versuch einer Verständigung von vornherein unmöglich machen. Jedenfalls wird in einem solchen Falle eine Auseinandersetzung mit denjenigen Bedenken, welche die ablehnende Stellung motivieren sollen, unentbehrlich, nur daß sie allein zu dem Zwecke des Nachweises zu geschehen hat, daß der letzte entscheidende Grund nicht dort liege, wo er von dem anderen gesucht wird. Umgekehrt kann gerade da, wo der theoretische wie praktische Widerspruch in gleicher Weise ernstlich gemeint ist, die ruhige Darlegung auch der theoretischen Haltlosigkeit des von dem anderen behaupteten Standpunktes zugleich zu einer erneuten Besinnung auf das praktische Unrecht desselben führen. Voraussetzung für das Gelingen ist freilich in beiden Fällen, daß nicht etwa auch schon der letzte Rest sittlichen Erbes verschleudert ist, und der Mensch für die wirksame Selbstbezeugung Gottes noch wieder sich öffnen läßt.

Den direkten Gegensatz zu der vorhin besprochenen Entwicklung bildet die andere Weise, in der Heilsgewißheit und Wahrheits-

gewißheit scheinen auseinander treten zu können, daß nämlich wirkliche Frömmigkeit ohne reife Wahrheitsgewißheit im kirchlichen Sinne begeguet. Eine solche Erscheinung kann an der Weise der Verkündigung, durch welche sie hervorgerufen wurde, ihre nächste Erklärung fiuden. Ein Beispiel in großem Stile ist die Predigt des Rationalismus. Die verschiedene Art, in der dann die im Rationalismus herausgewachsenen Christen zu dem wiedererwachenden Glaubenslebeu sich stellten, mag zugleich auch im allgemeinen die Weise illustrieren, wie eine durch unzureichende Verkündigung geweckte Frömmigkeit, falls sie aufrichtig ist, der Predigt des vollen Evangeliums gegenüber sich verhalten wird. Wo unter dem Rationalismus schlechte Selbstgerechtigkeit gepflegt war, die sich gleichwohl selbst als echte Frömmigkeit wußte, trat sie notwendig jedenfalls zunächst zu dem Evangelio iu scharfen Widerspruch. Dagegen hegegnen nicht minder ganz andere Gestalten, welche unter der auf sie eindringenden Verkündigung des echten Evangeliums allmählich in das volle Verständnis dieses Evangeliums hineinwuchsen, weil der im Rationalismus unleugbar vielfach vorhandene hohe Ernst sittlicher Forderung ihnen zu einem Zuchtmeister auf Christus geworden war, für sie auch schon in ihrer rationalistischen Periode das Verständnis der Gnade, welche in der ihnen gebotenen Predigt noch vorhanden lebte, tatsächlich der Grund ihres Lebens gewesen war. In ähnlicher Weise wird alle ehrliche Frömmigkeit, die das Maß der Erkenntnis, das ihr bisher geboten war, ernstlich fruchtbar werden ließ, regelmäßig auch weitergehender Verkündigung sich öffnen; nur ist auch dabei festzuhalten, daß iu keinem Punkte des Christenstaudes die weitere Entwicklung sich einfach berechnen läßt, weil sie eben überall durch den Willen des Christen bedingt ist.

Die eigentliche erkenntnismäßige Schwierigkeit dagegen liegt in den anderen Fällen, in denen es auch unter der vollen Verkündigung des Evangeliums doch nur zu einer teilweisen Bejahung seines Inhalts kommt, so zwar, daß der Christ darin die Gewißheit, seines Heils zu erleben sich bewußt ist. Auch solche Fälle wollen unter dem Gesichtspunkte eines „Noch nicht“ beurteilt sein. Ihr allgemeiner Möglichkeitsgrund liegt darin, daß die einzelnen Heilstatsachen nur als integrierende Momente der göttlichen Heilsoffenbarung in Betracht kommen, so zwar, daß sie einerseits sich gegen-

Digitized by Google

seitig bedingen und fordern, anderseits aber doch auch an jedem einzelnen Punkte die ganze Offenbarung zur Erscheinung kommt. Es braucht ja nur an die frühere Ausführung darüber erinnert zu werden, wie wirksame Verkündigung überall an den einzelnen Punkten der Offenbarung das Ganze der göttlichen Liebesgedanken nachzuweisen unternehmen wird (p. 145/6). Dann begreift sich, wie der einzelne zunächst aus einem bestimmten Punkte des Offenbarungswortes die Stimme seines Gottes, der auch ihn noch in seine Gemeinschaft ruft, vernehmen kann, und eben daher diese Seite ihm dann Bürgschaft dafür wird, daß sein Gott auch über ihn noch Liebesgedanken hat. Jedoch kann es auch hier zuletzt sich nur um ein Durchgangsstadium handeln. Niemand wird bezweifeln, daß es echte Frömmigkeit sein kann, welcher die wunderbare Liebe, mit der der auf Erden wandelnde ewige Gottessohn der Elenden sich annahm, zu einer Offenbarung Gottes wird, ohne daß sie schon eben diesen ewigen Gottessohn in ihm erkennte; und in unzähligen Fällen ist es gewiß der entscheidende Schritt, wo nur erst einmal an diesem einen Punkte im Herzen die Gewißheit aufleuchtet, daß Gott um den Menschen sich bekümmert, und daß der Mensch mehr wert ist als die ganze Welt. Aber eine jede derartige Position drängt notwendig weiter. Einmal bilden die die göttliche Offenbarung konstituierenden Tatsachen so sehr ein Ganzes, daß auf die Dauer nicht das eine ohne das andere behauptet werden kann; und dann wird fortschreitende Erfahrung auch in fortschreitendem Maße das Bedürfnis wecken, auch jene Tatsachen in die Gewißheit des Glaubens mit hineinzuziehen. Gottes Offenbarung kann sich wohl an einem einzelnen Punkte zunächst dem Menschen erschließen, aber sie kann nur als Ganzes für den reifen Glauben den tragenden Grund bilden.

Die beiden zuletzt besprochenen Erscheinungen konnten nur unter dem Gesichtspunkte zusammengestellt werden, daß sie der an erster Stelle besprochenen Möglichkeit anormaler Entwicklung gegensätzlich gegenüberstehen. Im übrigen bilden sie ja offenbar selbst untereinander direkte Gegensätze, insofern es in dem einen Falle zu einer bewußten Ablehnung der christlichen Wahrheit gekommen ist, in dem anderen Falle dagegen zu einer bewußten Bejahung, wenn auch nur in dem den einzelnen zugänglichen Umfange.

Zwischen beiden Gegensätzen in der Mitte liegen aber in mannigfachster Abstufung alle diejenigen Fälle, in denen das Evangelium dem einzelnen entweder überhaupt noch nicht ernstlich nahe gekommen ist oder doch jedenfalls noch keine definitive Auseinandersetzung mit ihm stattgefunden hat; — alle diejenigen Fälle demnach insonderheit, in denen schon die allgemein herrschende Stimmung den einzelnen abhält, überhaupt der christlichen Wahrheit ernstlichere Beachtung zu schenken. Die vorhin bezeichnete Tatsache, daß die christliche Wahrheitsgewißheit noch in weiten Kreisen als ein natürliches Erbe von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird, hat ja bereits an der anderen Erscheinung ihre Kehrseite, daß ebenso das Recht einer ablehnenden Stellung für ganze Lebenskreise schon zu einer Art Axiom geworden ist, welches der einzelne kaum noch ernstlich zu prüfen für nötig findet. Eben diese Erscheinungen sind es, welche vorzugsweise in der Gegenwart die Frage aufdrängen, wie denn Fernstehenden am besten der Weg zur christlichen Wahrheitsgewißheit zu zeigen sei.

In diesem Zusammenhange werden wir dann von der früher erörterten Warnung Luthers (p. 146 f.) lernen wollen, in der Erkenntnis Christi nicht von oben anzufangen, sondern von unten nach oben zu führen. Wenn die ganze Gottesoffenbarung zuletzt in der Person Christi sich zusammenfaßt und seine Erkenntnis den ganzen Inhalt des Glaubens bildet, so werden wir überall da, wo es um die Grundlegung des Glaubens sich handelt, naturgemäß von dem Menschensohne zu dem Gottessohne weiter zu führen versuchen. Zwar ist auch hier noch alles Schablonisieren vom Übel. Das Naturgemäße wird freilich sein, daß wir den, der überhaupt schon auf eine selbständige Beschäftigung mit der Schrift sich hinweisen läßt, vor das Bild Jesu zu stellen versuchen, wie die Evangelien es zeichnen. Unter Umständen wenigstens ist aber sehr wohl denkbar, daß zunächst erst einmal wieder ein Kapitel wie das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes jemanden auf die eigentümliche Hoheit der christlichen Gewißheit hinweist, oder auch ein Triumphlied, wie Paulus Röm. 8, 28 ff. es anstimmt, die Sehnsucht nach christlicher Gewißheit im Herzen weckt. Jedenfalls werden wir frühzeitig auch Fernstehende in dem Sinne auch in die apostolischen Schriften hineinweisen dürfen, daß sie von jenen ersten Zeugen sich nur erst

einmal sagen lassen, was jene an dem Herrn gehabt haben und wofür sie ihn gehalten wissen wollen. Im ganzen aber muß gewiß denen gegenüber, die bisher fern standen, soweit uns zu individualisieren überhaupt Gelegenheit gegeben wird, ein Verfahren sich empfehlen, welches zu der Weise das Gegenstück in höherem Sinne bildet, welche jeder verständige Katechet im Katechumenenunterrichte innehalten wird. Auch dort versuchen wir ja von dem Bilde des Menschensohnes zum Bild des Gottessohnes weiter zu weisen, so zwar, daß wir an der einzigartigen Gestalt des Herrn diejenigen Momente in Wort und Werk aufzufinden anleiten, welche diese Gestalt über alles menschliche Maß hinausheben und so sehr auf die Seite Gottes stellen, daß alles, was nun an eigenen Selbstaussagen des Herrn über sein einzigartiges Verhältnis zum Vater, wie an apostolischen Zeugnissen über seine Gottessohnschaft begegnet, nur den Schlüssel zu dem bildet, was die unmittelbare Erscheinung des Erdenlebens Jesu an Erkenntnis aufdrängt. In ähnlicher Art wird normalerweise die Verkündigung denen gegenüber sich gestalten, die bisher fern standen; nur daß eben hier das nächste Ziel nicht ein lehrhaftes sein kann. Zwar gibt es keine Erfahrung von dem Herrn und keinen Glauben an den Herrn, der nicht notwendig zum Bekenntnis würde; aber nicht das Bekennen ist das erste, sondern das Erfahren und das Glauben. Was wir um deswillen mit dem Hinweis auf die wunderbare Einzigartigkeit des Lebensbildes Jesu zunächst erreichen möchten, ist dies, daß der andere an ihr eine Erfahrung mache, diejenige Erfahrung zuletzt, welche der Herr so ausgedrückt hat: Wer mich siehet, der siehet den Vater.

Wo daher wirklich jemand durch den Wahn sich hätte verwirren lassen, als ob das religiöse Leben mit dem entschlossenen Fürwahrhalten bestimmter Lehren, welches der Mensch sich selbst abzuzwingen habe, anhebe oder vielleicht gar in ihm bestehe, da werden wir diesen Wahngedanken auf das schärfste bekämpfen. Wir werden von der Energie lernen wollen, mit welcher Schleiermacher seinem Geschlechte gepredigt hat, daß die Religion etwas ganz anderes sei als ein Wissen und ein Tun; — nur daß wir uns nicht mit Schleiermacher verleiten lassen, das Christentum selbst zu entleeren, um es den Zeitgenossen annehmbar zu machen.

Worauf wir zu dringen haben, ist allein dies, daß jemand, dem es wirklich um die Erkenntnis der Wahrheit zu tun ist, ernstlich damit anfange, der Offenbarung Gottes, wie sie im Offenbarungswort an ihn herandringt, sich zu unterstellen. Wir werden gewiß nicht von ihm fordern, daß er zu diesem Wort irgendwelche selbstgewonnene fertige Überzeugung schon mit hinzubringe; nur darum werden wir bitten dürfen, daß er auch nicht umgekehrt durch ein Vorurteil von vornherein sich die Möglichkeit versperren lasse, von jener Offenbarung einen Eindruck zu gewinnen. Sah er dann bisher in Jesu nur den Menschensohn, dann versuche er erst einmal unter diesem Gesichtspunkte, das Leben dieses Mannes auf sich wirken zu lassen. Wäre das Resultat auch nur dies, daß hier ein solches Menschenleben begegne, wie es sonst nirgends sich findet, so wäre damit schon ein Resultat gewonnen, das weiter drangte. Denn nun begegnen auch bei den Synoptikern — wenn er dem johanneischen Zeugnis von Christo noch ganz mißtraute — solche Selbstaussagen des Herrn wie Matth. 11, 28 ff., in denen der Herr, welcher auch in diesem Zusammenhang noch im Einklang mit seiner sonstigen Erscheinung den Demütigen sich nennt, doch anderseits den Mut hat, alle Mühseligen und Beladenen nicht etwa wie die sonstigen Gottesmänner aller Zeiten lediglich auf Gott zu verweisen, sondern zu sich zu entbieten und ihnen in Aussicht zu stellen, daß er sie erquicken werde. Das ist schon eins von denjenigen Worten, bei denen jeder, der in Jesu nur den Menschensohn sah, stutzig werden muß, und an dem die Wege sich scheiden müssen. Wer in die Weise sich nicht zu schicken vermag, in welcher der Herr hier wie sonst sich weit über das Menschenmaß hinausrückt, dem wird das Bild, das auch ihm zunächst den Eindruck völliger Einzigartigkeit und unerreichbarer, sittlicher Hoheit zu bieten schien, zuletzt zu einem Bild eines vielleicht noch wohlmeinenden, aber dann doch durch und durch unklaren Schwärmers sich verzerren müssen, der göttlichen Anspruch bis zur Inanspruchnahme des Weltgerichtes und Gleichsetzung mit dem Vater gesteigert hat. Erwacht dagegen in dem Christen unter jener Verkündigung religiöses Bedürfnis und Verständnis, so wird ihm ein solches Wort wie das bezeichnete zu einem Schlüssel, der das Verständnis der ganzen Person in Wort und Werk erschließt: das ganze Erdenleben des Herrn wird ihm

zu einer Offenbarung der Liebe, welche den Mühseligen und Beladenen ein Helfer sein möchte. Je mehr aber der Christ selbst diesen Mühseligen und Beladenen sich zurechnen muß, desto mehr wird ebenso die wunderbare Hoheit und die unerbittliche Heiligkeit, mit welcher der Herr allen falschen Anspruch eigener Gerechtigkeit aufdeckt und zerstört, wie die unendliche Barmherzigkeit, mit welcher er der Sünder sich annimmt und das Werk der Sündenvergebung, das die Gegner mit Recht als ein göttliches beurteilen, vollzieht, seinem Gewissen zu einer solchen Offenbarung Gottes, welche der Anklage eben dieses Gewissens recht gebend doch zugleich die Möglichkeit einer Rettung eröffnet. Damit aber steht der Christ schon in derjenigen Erfahrung, von welcher ihm ebenso das heilsmittlerische Eintreten dieses Herrn für ihn wie seine wesenhafte Zugehörigkeit zu Gott sich zu erschließen vermag.

Aber freilich Voraussetzung für alles ist, daß der Christ religiöses Verlangen und sittliches Bedürfnis in sich wecken läßt, und ebenso ist aller Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit notwendig dadurch bedingt, daß er alle Erkenntnis, welche er gewinnt, mit unerbittlicher Energie gegen sich selbst in die Tat umzusetzen unternimmt. Darauf ist mit besonderem Nachdruck hinzuweisen; denn hierdurch erst erhalten die vorhin gegebenen Andeutungen, soweit sie direkte Beratung für einen anderen sein sollen, ihre notwendige Ergänzung. Der Weg, auf dem wir von der einzigartigen Hoheit der Person Jesu Eindruck gewinnen sollen, ist eben nicht ein ästhetischer, sondern ein praktischer, sittlich-religiöser. Es ist nicht so gemeint, daß wie wir sonst etwa in die Eigenart eines menschlichen Lebens uns hinein zu empfinden und so von seinem inneren Reichtum uns zu überzeugen vermögen, so auch hier der sinnenden Betrachtung der einzigartigen Herrlichkeit Jesu sich zu bemächtigen gelingen könne. Diese Person will vielmehr jeden, der mit ihr sich einläßt, im innersten Zentrum der Persönlichkeit ergreifen und sie vor eine praktische Entscheidung für oder gegen sie stellen. Auf diese praktische Entscheidung kommt zuletzt alles an. Das mag demjenigen, der ehrlich über sein Unvermögen, die christliche Wahrheit anderen nahe zu bringen klagt, eine gewisse Beruhigung sein. Die Liebe verpflichtet uns zwar immer wieder, den Versuch zu machen, das Evangelium dem

anderen so zu sagen, wie er es für die Situation, in der es ihn trifft, scheint gebrauchen zu können. Aber nicht bloß ist es uns doch nur in verhältnismäßig seltenen Fällen gegeben, wirklich individualisieren zu dürfen, sondern auch in diesen Fällen kann noch der erfahrenste Meister der Seelenkunde sich vergreifen. Da sollen wir uns sagen, daß zuletzt Gott es selbst sein muß, welcher dem, dem es wirklich ernst ist, auf seine Weise helfen wird, irgendwie aus dem Evangelio dieses Gottes Stimme herauszuhören; im anderen Falle aber wird auch das sorgfaltigste psychologische Eingehen auf den Bedarf des anderen nicht ausreichen, um ihn zu einer religiösen Erfahrung zu führen. Worauf wir demnach zu dringen haben, ist dies, daß der andere das Maß der Wahrheit, das ihm zugänglich geworden, es sei viel oder wenig, wirklich zu leben beginne. Es ist das auch die Weise, wie der Herr selbst sie in unvergleichlicher Meisterschaft geübt hat, wenn er denjenigen, welche auch geneigt waren, in den Schwierigkeiten des Verständnisses das Hindernis der Gottesliebe und seiner Nachfolge zu sehen, in mannigfachster Weise zum Bewußtsein zu bringen verstand, daß sie sehr wohl ein Verständnis davon hätten, worauf es für sie gerade in der betreffenden Situation ankomme, und daß nur alles daran gelegen sei, mit dem, was sie wüßten, wirklich Ernst zu machen. Die unbestechliche Wahrhaftigkeit aber, in der wir alles, was an Erkenntnis der Wahrheit uns zugänglich geworden, in die Tat umzusetzen versuchen, hat eine doppelte Verheißung: einmal wird dies Ringen insofern immer wieder indirekt zu Christo führen, als es immer wieder das Bewußtsein des sittlichen Bedarfs in dem Menschen weckt; sodann aber wird es ihn auch direkt in dem Sinne des Herrnworts weiter führen, daß dem gegeben wird, der da hat. Es handelt sich mit einem Wort um den Weg, den der Herr selbst als den allein gangbaren bezeichnet hat, wenn er Joh. 7, 17 nachdrücklich betont, daß nur die, welche den Willen seines Vaters tun wollen, seines göttlichen Mandates und der in ihm vorhandenen Gottesoffenbarung inne werden können.

Auch alles theoretische Fragen und Forschen muß, wenn es zum Ziele führen soll, von diesem Ernst getragen sein. Bestehen die früheren Ausführungen über die Notwendigkeit der Einheit der Erkenntnis zu Recht, so wird es gewiß das Normale sein, daß,

wo jemand aus der bisherigen Gleichgultigkeit gegenuber der Wahrheitsgewißheit des Christen zum Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit ihr erwacht, er eben auch auf theoretischem Wege diese Auseinandersetznug zu vollziehen sucht. Unter Umständen sogar kann das die einzige Weise sein, für die er schon zuganglich ist. Entweder steht er etwa der heiligen Schrift noch so mißtrauisch gegenüber, oder es fehlt doch noch bis zu dem Maße der Fahigkeit, von ihr unmittelbar in religiösem Sinne sich berühren zu lassen, daß ein selbständiges Suchen nach der Wahrheit bei ihm auch hier nur dieselbe Gestalt annehmen kann wie sonst. Auch solches Snchen untersteht göttlicher Verheißung, und wir werden auch hier jedem, der es begehrt, Helferdienst zu tun versuchen müssen. Worauf wir nur auch hier zu dringen haben, ist dies, daß auch dies Suchen und Forschen Sache der ganzen Persönlichkeit sein oder doch werden muß. Auch darin werden wir von dem Herrn lernen dürfen, der mit unermüdlicher Geduld allen Wahrheitssuchenden nachgegangen ist, aber doch nie zu einem bequemen oder gar profanen Diskutieren über religiöse Wahrheiten sich hat mißbrauchen lassen. Ebenso dürfen wir keinen Zweifel darüber lassen, daß keinerlei Sophistik hier Verheißung hat, sondern nur dasjenige Suchen nach der Wahrheit, welches den Besitz der Wahrheit mit dem Preis der Hingabe der ganzen Person zu bezahlen bereit ist.

Worauf es demnach auch zuletzt für die Heranführung Fernstehender allein ankommt, ist dies, oh sie sich noch von der Selbstbezeugung Gottes innerhalb seiner Offenbarung irgendwie in ihrem praktischen, persönlichen Leben wollen ergreifen lassen oder nicht. Ob es aber zu einem solchen Ergriffenwerden kommt, wird sich besonders in dem Gebet zeigen, welches auf jene Selbstbezeugung Gottes antwortet, wie denn wiederum an dies Gebet und zuletzt die Bitte um den heiligen Geist die fortschreitende Selbsterschließung Gottes gebunden ist. Man hat freilich vielfach den Eindruck, daß ein Hinweis auf das Gebet in diesem Zusammenhang nicht am Platze ist, und besonders wird man da, wo man schon eine Art Lieblosigkeit gegen Fernstehende in dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Zeugnisses des heiligen Geistes sieht, vollends einen Hinweis auf das Gebet um den heiligen Geist zunächst als ganz untunlich beurteilen müssen. Um über solche Sätze eine Ver-

ständigung zu erreichen, wird eine Verständigung darüber nötig sein, welches Stadium der Entwicklung man im Auge hat. Zwar auf ein solch allgemeines Urteil wird man sich jedenfalls nicht zurückziehen dürfen, daß alles Gebet nur Antwort auf göttliche Selbstbezeugung sein könne, dasselbe daher für die Entstehung des Glaubens so wenig betont werden dürfe, daß es vielmehr diesen als vorhanden schon voraussetze; — es gibt eben verschiedene Stufen in der Selbstbezeugung Gottes und verschiedene Stufen im Glauben und verschiedene Stufen im Gebetsleben, ganz aber kann innerhalb der Christenheit niemand ohne Erfahrung göttlicher Selbstbezeugung sein. Das aber ist dann freilich richtig, daß jemand dieser göttlichen Selbstbezeugung bis zu dem Maße sich verschließen kann und die Erfahrung von ihr und das Bewußtsein um sie so zurückzudrängen vermag, daß ein Gebet in jeder Form für ihn noch innere Unwahrheit wäre, und vollends ist es richtig, daß erst für ein späteres Stadium der Entwicklung die Bitte um den heiligen Geist empfohlen werden kann. Auch das ist durchaus zuzugeben, daß es eine Art von Hinweis auf die Notwendigkeit dieses Zeugnisses gibt, welche Fernstehenden gewiß keinen Dienst tun kann. Es gibt eine Predigtweise, welche für die Heranführung Fernstehender genug getan zu haben glaubt, wenn sie die Heilsordnung korrekt zur Darstellung bringt, alles aber in der Form einer Forderung, die der Mensch verwirklichen soll. Da wird etwa ausgeführt, daß der Mensch zunächst seine Sünden erkennen müsse, dann sie bereuen müsse, dann Glauben an die Vergebung Gottes fassen müsse; aber der Zuhörer erfährt nicht, wie er zu all dem kommen soll. Dem gegenüber hat die Erinnerung Platz, daß wir nicht über Buße und Glaube predigen sollen, sondern Buße und Glaube; mit anderen Worten: das Gesetz Gottes ist so zu predigen, daß der Sünder tatsächlich aufhorcht, und wiederum das Evangelium ist so zu predigen, daß das erschrockene Gewissen zu ahnen beginnt, daß hier das verkündigt wird, was ihm allein noch Rettung bringen kann, bis daß es hinzusetzen lernt: Das ist gewißlich wahr. In ähnlicher Weise mag man sagen, daß alles darauf ankomme, daß der heilige Geist tatsächlich durch die Predigt des Evangeliums den Hörer berühre. Setzt man dann aber hinzu, daß hingegen ein ausdrücklicher Hinweis auf die Notwendigkeit eines solchen Zeugnisses die Hörer ebensowohl verwirren als

fördern könne, so kommt wieder alles auf das Verständnis eines solchen Satzes an. Wird zu jenem Hinweis nicht hinzugesetzt, wie denn jenes Zeugnis des heiligen Geistes erfahren werden könne, dann ist freilich mit ihm dem Hörer wenig gedient. Im anderen Falle dagegen ist doch ein solcher Hinweis für den, der überhaupt selbständige Schritte auf dem Heilswege zu tun wünscht, unentbehrlich. In einer Unterweisung darüber aber, wie jenes Zeugnis des heiligen Geites sich vollziehe, darf auch der ernstliche Hinweis auf das Gebet, auf die Notwendigkeit betender Berufung auf die Verheißung des Herrn, daß der heilige Geist ihn verklären und die Seinen in alle Wahrheit leiten solle, nicht fehlen. Mag es immerhin sein, daß einzelne durch verkehrten Hinweis auf die Notwendigkeit eines derartigen Zeugnisses und des Gebetes um dasselbe verwirrt worden sind, so wird dem die andere Tatsache gegenüberstehen, daß nicht weniger andere es hitterlich beklagt haben, daß sie nicht frühzeitig genug darauf hingewiesen seien, wie auch ihr Glaube allein auf dem Wege des 3. Artikels entstehen könne. Es wäre freilich töricht, hier gegeneinander abwägen zu wollen, ob die eine oder andere Möglichkeit mehr bestehe. Ein Blick auf die asketische wie wissenschaftliche theologische Literatur wird aber doch wenig zur Befürchtung Anlaß gehen, daß in dem Hinweis auf den heiligen Geist zu viel geschehe. Im Gegenteil wird das in jüngster Zeit erneut erwachende Interesse an dem Lehrstück des heiligen Geistes ein Symptom dafür sein, daß die Kirche auf ein schweres Versäumnis sich zu besinnen beginnt.[1])

Unwillkürlich nahmen die letzten Ausführungen schon einen allgemeineren Weg. In der Tat wird jeder Versuch zu spezialisieren zuletzt notwendig wieder in allgemein gültige Sätze zurücklenken.

[1]) Gerade mit Rücksicht auf die uns hier beschäftigenden Fragen ist die Notwendigkeit der zeugnisgebenden Tätigkeit des heiligen Geistes u. a. noch besonders betont von Wiesinger: „Ich glaube an den heiligen Geist" N.K.Z. 1898 p. 763 ff. und: „Die Predigt des Apostels Paulus als Vorbild aller Predigt nach 1. Kor. 2" a. a. O. 1899 p. 687 ff. (vgl. dazu das weithin entgegenkommende „Wort der Verständigung" von Häring: „Vom Glauben an den heiligen Geist" a. a. O. p. 931 f.), sowie auch von Wagner, „D. testimonium spiritus sancti internum in seiner bleibenden Bedeutung" (Hann. Past. Korr. 1897, p. 192). Zu dem Vortrage vgl. auch die ebendort p. 197 f. sich findenden interessanten Konferenzverhandlungen.

Darum mag das auch das letzte sein, worauf diese Untersuchung hinweist, daß notwendiger noch als die Betonung des Bedürfnisses zu individualisieren der andere Hinweis ist, daß wir darüber zu halten haben, daß der Inhalt des Evangeliums, welcher bisher allein Glauben und Gottesgemeinschaft zu begründen vermochte, in der Kirche der Gegenwart nicht etwa verkürzt werde. Eine jede Zeit stellt der Verkündigung des Evangeliums besondere Aufgaben, und zweifellos empfängt die Gegenwart einen Teil ihrer Aufgaben durch die weitgehende Entfremdung gegen den kirchlichen Wahrheitsbesitz. Aber wird der Blick einseitig auf diese Tatsache gerichtet, so droht doch die Erkenntnis verdunkelt zu werden, die schon am Eingang des Kapitels festgestellt wurde, daß wir in dem mannigfachen theoretischen Widerspruch der Gegenwart gegen die christliche Wahrheit doch nur den unserer Zeit entsprechenden Ausdruck für die Tatsache vor uns haben, daß eben das Evangelium notwendig auf manchen Widerspruch stoßen muß. Zuletzt ist es zu allen Zeiten nicht der große Haufe gewesen, welcher wirklich in persönlichem Glauben an das Evangelium gestanden hat. Ist dann die gegenwärtige Predigt insofern ungünstiger gestellt, als sie nicht mehr in dem Maße wie früher an einen allgemein anerkannten Wahrheitsbesitz anknüpfen kann, so hat sie anderseits darin doch ihren eigentümlichen Vorzug, daß der enge Zusammenhang zwischen Heilsgewißheit und Wahrheitsgewißheit lebendiger in die Erscheinung tritt. Das aber bedeutet nicht bloß, daß für weite Kreise die Gefahr von vornherein wegfällt, es möchte ein äußeres Fürwahrhalten kirchlicher Lehre mit religiösem Glauben in evangelischem Sinne verwechselt werden, sondern es ist überhaupt geeignet, mehr Verständnis dafür zu schaffen, daß auch die Wahrheitsvergewisserung auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zustande kommen muß. Wird das im Auge behalten, so verliert jene zunächst so befremdliche Erscheinung wesentlich ihren befremdlichen Charakter, und der Verkündiger des Evangeliums bleibt von vornherein vor der Versuchung bewahrt, das Evangelium in dem Wunsch, den Bedürfnissen seiner Zuhörer es anzupassen, selbst etwa zu verkürzen. Ist der letzte Grund der ablehnenden Stellung gegenüber der christlichen Gewißheit zu allen Zeiten derselbe, und ist es zuletzt zu allen Zeiten in gleicher Weise leicht und schwer, zur Erkenntnis

Digitized by Google

der Wahrheit zu kommen, so wird es auch zu allen Zeiten zuletzt das eine Evangelium sein müssen, welches die entgegenstehenden Hindernisse überwindet und wirklichen Glauben schafft.

Um deswegen hat die Kirche in der Gegenwart wie zu allen Zeiten vor allem dafür zu sorgen, daß das alte Evangelium in seiner unlösbaren Verbindung mit dem Gesetz Gottes in der Gemeinde unverkümmert gepredigt werde. Gesetz und Evangelium in dem unlösbaren Zusammenhange und in der zugleich scharfen Unterscheidung, wie sie der Reformation und ihrer Literatur das Gepräge gegeben hat, und wie sie in der gesamten lutherischen Predigt aller Zeiten wiederkehrt, muß auch das Zentrum aller Predigt in der Gegenwart sein. Das Gesetz Gottes werde mit dem ganzen Ernst einer göttlichen Forderung verkündigt, welche nicht mit den Menschen paktiert, ob sie vielleicht auf dem Wege ihrer Forschung Gott zu erreichen vermögen und danach auch seinen Willen anzuerkennen geneigt sind, die vielmehr unmittelbar auf das Gewissen mit dem Anspruch eindringt, als dieses lebendige Gotteswort verstanden zu werden und Gehorsam heischen zu dürfen. Das Evangelium aber werde gepredigt mit all der Zuversicht einer göttlichen Gnadendarbietung, die an jedem wachen Gewissen als das sich bezeugen muß, was es sucht und dessen es bedarf. Beides, Gesetz und Evangelium werde mit einem Wort als das Wort Gottes bezeugt, das da tötet und lebendig macht und so den Menschen in der Gemeinschaft Gottes zur Seligkeit führt. Wo die Kirche auch in der Gegenwart in dem Selbsterweis des Geistes und der Kraft so das Evangelium von dem um unserer Sünde willen dahingegebenen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckten Gottessohne predigt, da tut sie das Beste, was sie an ihrem Teil dafür tun kann, daß auch die Gemeinde der Gegenwart zu dem Glaubensbekenntnis, das sie noch sonntäglich spricht, in Wahrheit hinzusetzen lernt: Das ist je gewißlich wahr.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), **Leipzig.**

Von Herrn Professor D. **Ludwig Ihmels** in Leipzig erschienen:

Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss?

Preis: 60 Pf.

Die

Selbständigkeit der Dogmatik

gegenüber der

Religionsphilosophie.

Preis: 1 Mark.

Die Bedeutung des Autoritätsglaubens

im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert:

Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?

Preis: 1 Mark.

Digitized by Google

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), **Leipzig.**

Von Herrn Professor D. **Ludwig Ihmels** in **Leipzig** erschienen:

Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik.

Preis: 60 Pf.

Jesus Christus, die Wahrheit und das Leben.

Zwei Predigten. 75 Pf.

Wer war Jesus? Was wollte Jesus?

4. Auflage.

60 Pf., kart. 80 Pf.,
feine Ausgabe auf Velinpapier eleg. geb. 1 Mk. 50 Pf.

Die

Auferstehung Jesu Christi.

1. u. 2. Auflage. 50 Pf.

Digitized by Google

Frank, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v.,** **Geschichte und Kritik der neueren Theologie,** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von Prof. D. R. H. Grützmacher. 4. Auflage. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 25 Pf.

— —, **Zur Theologie A. Ritschl's.** 3. wesentl. erweit. Aufl. 2 Mk.

— —, **Dogmatische Studien.** 2 Mk.

— —, **Vademecum für angehende Theologen.** 4 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

Kähler, Prof. D. **M.,** **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evangel. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 3. Auflage, sorgfältig durchgearbeitet und durch Anführungen aus der heiligen Schrift vermehrt. 12 Mk. 75 Pf., in eleg. Halbfrzbd. 14 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Sacramente als Gnadenmittel.** Besteht ihre reformator. Schätzung noch zu Recht? 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** 2. gänzlich umgearb. Aufl. I. Zur Bibelfrage. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Angewandte Dogmen.** Der „Dogmatischen Zeitfragen" II. Band. 2. fast gänzlich veränderte Aufl. ca. 10 Mk.

Nur ganz weniges aus der ersten ist in diese zweite Auflage herübergenommen, der Inhalt ist ein fast ganz anderer, zum großen Teil hier zuerst veröffentlichter.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 3. Aufl. in Vorbereitung.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 3. revid. Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Wie studiert man Theologie im ersten Semester?** Briefe an einen Anfänger. 3. erw. Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Herrlichkeit Jesu.** 75 Pf.

— —, **Gehört Jesus in das Evangelium?** 2. Aufl. 75 Pf.

— —, **Der Verkehr mit Christo** in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem N. T. 75 Pf.

— —, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. Erläuterungen zu Thesen vor christlichen Männern und Frauen. 2. durchgesehene Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

Digitized by Google

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Lehrbuch der Dogmengeschichte

von

Dr. **Reinhold Seeberg,**
Professor in Berlin.

Erster Band:

Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

—— Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage. ——

M. 12.40, eleg. geb. M. 13.60.

Aus Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,
Professor der Theologie in Berlin.

I. Biblisches und Kirchengeschichtliches.

6 M. 50 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.

Digitized by Google

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die Kirche Deutschlands

im

Neunzehnten Jahrhundert.

Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart

von

Reinhold Seeberg.

Zweite durchgesehene Auflage.

6 Mk. 75 Pf., eleg. geb. 8 Mk.

Die Grundwahrheiten

der

christlichen Religion.

Von

Reinhold Seeberg,
Professor der Theologie in Berlin.

4. mehrfach verbesserte Auflage.

3 Mk., geb. 3 Mk. 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Studien

zur

systematischen Theologie.

Von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

I. **Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter.** 6¼ Bogen. M. 1.60.

II **Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. — Die Forderung einer modernen positiven Theologie.** M. 1.80.

Modern-Positive Vorträge

von

Richard H. Grützmacher,
Professor der Theologie in Rostock.

14 Bogen. 3 Mark 50 Pf., geb. 4 Mark 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), **Leipzig.**

Wort und Geist.

Eine historische und dogmatische Untersuchung

zum

Gnadenmittel des Wortes.

Von

Richard H. Grützmacher
Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 5.50.

Der Einfluß

der

protestantischen Schulphilosophie

auf die

orthodox-lutherische Dogmatik.

Von

Lic. theol. Dr. phil. **E. Weber,**
Privatdozent der Theologie an der Universität Halle.

Preis: M. 3.60.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Gottes Sohn und Gottes Geist.

Vorträge
zur
Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes.

Von

D. **W. Lütgert,**
o. Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 2.80, eleg. geb. M. 3.60.

Die Liebe
im
Neuen Testament.

Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums

von

D. **W. Lütgert,**
o. Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 5.40, eleg. geb. M. 6.40.

Theologische Aufsätze

von

D. Carl Stange,
Professor der Theologie in Greifswald.

Preis: 2 Mark 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (G. Böhme), Leipzig.

Die Bedeutung
des
Sühnetodes Christi
für das christliche Gewissen.

Von

D. **Ph. Bachmann,**
Professor der Theologie in Erlangen.

M. 1.20.

Grundlinien
der
systematischen Theologie
zum Gebrauche bei Vorlesungen

von

Ph. Bachmann,
Professor der Theologie in Erlangen.

I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie.
II. System der Dogmatik.

Preis: M. 2.10.

Die
Theologie der Gegenwart.

Herausgegeben von

Prof. D. **Köberle** (Altes Testam.); Prof. D. **Grützmacher** (System. Theologie); Prof. Lic. **Hunzinger** u. Lic. **v. Walter** (Histor. Theol.); Prof. D. **A. Seeberg** (Neutest. Theol.) u. Prof. D. **Sachsse** (Prakt. Th.).

Preis für den Jahrg. (4 Hefte) M. 3.50; jedes Heft ist einzeln käuflich.

Die **„Th. d. G."** ist **kein** neues Rezensionsblatt! Jedes ihrer 4 Hefte enthält einen zusammenfassenden Überblick über die bedeutsamen literarischen Neuerscheinungen einer Hauptdisziplin während eines Jahres, neutestamentl. und praktische Theologie in einem Heft.

Digitized by Google

Bachmann, Prof. D. **Ph.**, **Die persönliche Heilserfahrnng** des Christen u. ihre Bedeutung f. d. Glauben nach d. Zeugnisse d. Apostel. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Sittenlehre Jesu** und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 1 Mk. 20 Pf.

Beth, Prof. Lic. Dr. **K.**, **Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.** 2 Mk. 50 Pf.

Blaſs, Prof. D. Dr. **Fr.**, **Über die Textkritik im N. Testament.** 80 Pf.

— —, **Die Entstehung u. der Charakter unserer Evangelien.** 80 Pf.

Caſpari, Prof. D. **W.**, **Die evang. Konfirmation**, vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangel. Gemeindelebens.** 2. gänzl. umgearb. Auflage. 5 Mk. 40 Pf.

— —, Lic. Dr. **W.**, **Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen.** 4 Mk.

Ewald, Prof. D. **P.**, **Religion und Christentum.** 75 Pf.

— —, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** 80 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

Fischer, Lic. **E. Fr.**, **Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewifsheit** nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Die christliche Religion als Religion des Dualismus.** 1 Mk.

Frey, Dr. **J.**, **Die Probleme der Leidensgeschichte.** Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus.** Ein Beitrag z. neutest. Chronologie. 80 Pf.

Gennrich, Lic. **P.**, **Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** 6 Mk.

— —, **Wiedergeburt und Heiligung** mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens. 1 Mk. 20 Pf.

Girgensohn, Prof. **K.**, **Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.** Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 4 Mk.

— —, **Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.** 1 Mk.

Graebke, Lic. theol. **Friedr.**, **Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt.** Eine dogmengeschichtliche Studie. 6¾ Bogen. 1 Mk. 80 Pf.

Hardeland, Sup. **A.**, **Pastoraltheologie.** Gedanken und Erwägungen aus dem Amt für das Amt. 7 Mk., eleg. geb. 8 Mk.

Hauck, Prof. D. **A.**, **Tertullians Leben und Schriften.** 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Bischofswahlen unter den Merovingern.** 1 Mk. 20 Pf.

Haufsleiter, Prof. D. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube.** Ein Beitrag z. Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

— —, **Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers.** Nach e. Schilderung des Mag. A. Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

Hunzinger, Prof. Lic. Dr. **A. W.**, **Lutherstudien.** 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516. 2 Mk. 25 Pf. — 2. Heft. Erste Abteilung. Das Furchtproblem in d. katholischen Lehre von Augustin bis Luther. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Der Glaube Luthers und das religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart.** 60 Pf.

— —, **Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche** in der Gegenwart. 1 Mk. 50 Pf.

Kittel, Prof. Dr. **Rud.**, **Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.** 2 Mk.

— —, **Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte.** 4. Aufl. 80 Pf.

— —, **Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage.** Ein Verzicht auf Verständigung. 2. Aufl. 50 Pf.

Klostermann, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Beiträge zu seinem Verständnis u. seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk. Neue Folge. 10 Mk.

Kögel, Prof. Lic. Dr. **J.**, **Jesu Kreuz — Jesu Tat.** 2 Bog. 60 Pf.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testamentes.** I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluss) 7 Mk. 50 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th.**, **Die Loci Communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt in 3. Aufl. von neuem herausgegeben und erläutert. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. 2. sehr vermehrte Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

Kropatscheck, Prof. Dr. **F.**, **Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche.** I. Band: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. 9 Mk.

Lotz, Prof. D. **W.**, **Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, **Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker,** zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

Matthes, Sup. Dr. **A.**, **Absolute Offenbarung oder religionsgeschichtliche Entwicklung.** 60 Pf.

Müller, Prof. D. **K.**, **Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäusserungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.** In Originaltexten m. histor. Einleitungen u. ausführl. Register. 22 Mk., geb. 24 Mk.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Herausg. von Prof. D. Johs. Kunze und Prof. D. C. Stange.

I. **Die ältesten ethischen Disputationen Luthers.** Herausg. von Prof. D. C. Stange. 1 Mk. 60 Pf.

II. **Die Wittenberger Artikel von 1536** lateinisch u. deutsch z. ersten Male hrsg. von Prof. Dr. G. Mentz. 1 Mk. 60 Pf.

III. **Der Heidelberger Katechismus.** Herausgegeben von Lic. A. Lang, Halle a. S. 6 Mk.

IV. **Luthers sermo de poenitentia.** Hrsg. v. Lic. E. F. Fischer. 80 Pf.

V. **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf d. Reichstage z. Speyer 1529.** Hrsg. von D. J. Ney. 1.80 Mk.

VI. **Urbanus Rhegius.** Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre. Herausgegeben von Lic. A. Uckeley. 2 Mk.

VII. **Theologia Deutsch.** Hrsg. von Lic. Herm. Mandel. ca. 2.60 Mk.

Resch, Kirchenrat D. **A.**, **Das lutherische Abendmahl** auf Grund der neutestamentlichen Stiftungsurkunde. ca. 60 Pf.

Sellin, Prof. D. **E.**, **Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient f. d. Erkenntnis der Entwickl. d. Religion Israels.** 80 Pf.

— —, **Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen.** 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Rätsel des deuterojesaianischen Buches.** 3 Mk.

Scharling, Prof. D. **C. H.**, **Offenbarung und heilige Schrift.** Dogmatische Erläuterungen. Berechtigte Übersetzung von G. Johanns. 4 Mk.

Schlegtendal, **Rob.**, **Änderung des strafrechtlichen Religionsschutzes im Deutschen Reiche.** 60 Pf.

Schnedermann, Prof. Dr. **G.**, **Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche.** I. 1. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. 3 Mk. 60 Pf. — I. 2. Der christliche Gottesbegriff. 3 Mk. 60 Pf. — I. 3. Die christliche Anschauung von der Welt und den Menschen. 2 M. (Mit der 3. Abteilung ist die 1. Hälfte abgeschlossen.)

Seeberg, Prof. D. **A.**, **Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Der Katechismus der Urchristenheit.** 6 Mk.

— —, **Die beiden Wege und das Aposteldekret.** 2 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Evangelium Christi.** 3 Mk.

— —, **Die Ditache des Judentums und der Urchristenheit.** 7 Bogen. ca. 2 Mk. 50 Pf.

Digitized by Google

WOLFGANG RAHAUS